SEELENGLAUBE UND PSYCHOLOGIE

EINE PRINZIPIELLE UNTERSUCHUNG ÜBER URSPRUNG, ENTWICKLUNG UND WESEN DES SEELISCHEN

VON

DR. OTTO RANK

LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1930

Verlags-Nr. 3345

SEELENGLAUBE UND PSYCHOLOGIE

EINE PRINZIPIELLE UNTERSUCHUNG ÜBER URSPRUNG, ENTWICKLUNG UND WESEN DES SEELISCHEN

VON

DR. OTTO RANK

LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1930

Verlags-Nr. 3345

Manzsche Buchdruckerei, Wien IX. 2351

SEINER

INNIGST GELIEBTEN

NAI

Inhalt.

Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis.

„Religionen sterben sobald man ihre Wahrheit nachweist. Die Wissenschaft ist die Geschichte verstorbener Religionen.“

Oscar Wilde.

Eine Geschichte der Psychologie schreiben, hieße eine Geschichte des Seelenlebens geben und dies wieder eine Geschichte der Menschheit von ihrem Anbeginn darstellen. Die wissenschaftliche Psychologie lassen wir zwar gewöhnlich mit Aristoteles beginnen (der übrigens auch das Traumproblem zuerst „psychologisch“ zu erfassen suchte), aber die vor- und außerwissenschaftliche Psychologie war und ist immer noch die eigentliche Seelenkunde und Quelle aller wirklichen Psychologie. Um Psychologie zu treiben, sollte man meinen, wäre es nötig, zunächst das Objekt derselben, nämlich die Seele zu kennen. Die Psychologie befindet sich aber ihrer besonderen Natur nach auch in der besonderen Lage, daß sie ihre Aufgabe nicht nur darin sieht, die Seele zu erforschen, sondern zugleich auch das Objekt für diese Forschung, nämlich den wissenschaftlichen Seelenbegriff zu liefern. Denn die Psychologie befindet sich nicht nur in der merkwürdigen Situation, ihr Objekt nicht zu kennen, sondern geradezu das, was ihr von der Überlieferung als Objekt dargeboten wird, zu verleugnen. Denn die Seele, wie wir sie seit den urältesten Zeiten in Volksglauben, Religion, Mythologie überliefert finden, existiert für die wissenschaftliche Psychologie nicht und doch beschäftigt sie sich scheinbar mit ihrer Erforschung. Sie mag zwar erklären, daß sie eben feststellen will, was an dieser Seelenvorstellung Wahres ist; aber die Resultate der psychologischen Forschung scheinen ihr eigentlich immer mehr die Nichtexistenz der Seele zu bestätigen, deren Studium

die Psychologie nur zu bereitwillig anderen Wissenschaften, insbesondere der Ethnologie überlassen hat.

Die Psychoanalyse beansprucht zwar eine Ausnahmsstellung insofern, als sie sich sehr bald dieser psychologisch vernachlässigten Gebiete annahm, aber nur um ihre eigene materialistische Psychologie „erklärend“ hineinzutragen, anstatt zuerst die in der Seelenkunde geoffenbarten Ideen aus der spirituellen Sphäre heraus zu verstehen, in der sie geschaffen wurden. In diesem Sinne sehen wir unsere Aufgabe auch nicht in der Anwendung der Psychoanalyse oder irgend einer modernen Psychologie auf die geisteswissenschaftlichen Gebiete; sondern erstreben umgekehrt ein Verständnis unserer Psychologie wie der ganzen psychologischen Wissenschaft überhaupt von der genetischen Betrachtung der Entwicklung der Psychologie aus dem Seelenbegriff. Unser Ziel ist daher auch nicht eine Geschichte der Psychologie im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern eine prinzipielle Untersuchung über das Wesen des Seelenbegriffes selbst, der als Objekt der Psychologie zugrunde liegt und aus dem sie selbst sich erst allmählich entwickelt hat. Mit einem Wort eine genetische, nicht eine historische Betrachtungsweise.

Eine solche Einstellung führt uns sofort zum Grundproblem aller Psychologie als einer Wissenschaft, worüber ich einige Bemerkungen voranstellen möchte, die vielleicht historisch klingen mögen, aber prinzipiell gemeint sind. Das Grundproblem der Psychologie als einer Wissenschaft war von Anfang an und ist noch immer die Frage, ob die Seelenlehre eine Naturwissenschaft oder eine philosophische Disziplin ist, ob Physik oder Meta-Physik (in Aristoteles Sinn), ob objektiv oder subjektiv (im naturwissenschaftlichen Sinne). Alle psychologischen Streitigkeiten der Zeitalter und Schulen laufen letzten Endes auf diese Frage der Weltanschauung, Welteinstellung, Weltbetrachtung hinaus: Von der ersten naturwissenschaftlichen Psychologie des Aristoteles, die der philosophischen Seelenlehre Platos als Reaktion folgte, bis zum Kampf der verschiedenen psychoanalytischen Schulen, den wir noch selbst als Zeitgenossen, ja tätige Anteilnehmer miterlebten.

Um diesen uralten Streit der Psychologien, d. h. Weltanschauungen, in seiner vollen Bedeutung erfassen zu können,

müssen wir zunächst noch etwas Licht auf das Grundproblem der Psychologie selbst werfen. Die Frage objektiver oder subjektiver Einstellung und Darstellung ist nicht nur — wie verschiedene Entwicklungsphasen der psychologischen Erkenntnis lehren — eine Frage der wechselnden Betrachtungsweise, sondern betrifft einen der Psychologie selbst immanenten Dualismus, den ich früher einmal mit der Bezeichnung der Psychologie als einer Beziehungswissenschaft umschrieben habe. Wir haben nämlich zu unterscheiden zwischen Psychologie als Selbsterkenntnis (oder Selbstdarstellung) und Psychologie als Mittel oder Werkzeug zur Fremderkenntnis (Menschenkenntnis). Mit anderen Worten zwischen Psychologie als Resultat des Selbstbewußtwerdens und der entsprechenden Lehre vom Selbstbewußtsein auf der einen Seite, und Psychologie als „Technik" irgendwelcher Art zum Verständnis und zur Beherrschung des Andern. Sei es in Form einer allgemeinen Charakterkunde oder im reformatorischen Sinne der Erziehung, endlich auch im therapeutischen Sinn der Heilung. Mit einem Worte zu unterscheiden zwischen reiner subjektiver Psychologie und angewandter objektiver Psychologie. Wir werden später sehen, inwieweit diese landläufige Charakteristik wirklich zutrifft, insbesondere, inwieweit die objektive Psychologie als eine „angewandte" bezeichnet werden kann. Jedenfalls darf man sie zumindest als objektiv orientiert betrachten, wenngleich ihre Mittel und Wertungen der subjektiven Sphäre entstammen mögen. Als angewandt bezeichne ich sie hier in dem Sinne einer zweckbewußten Beeinflussung des Andern, ähnlich wie die Magie der Primitiven, die ja bereits auf ganz bestimmten seelischen Voraussetzungen fußt.

Verhältnismäßig sehr spät in der Entwicklung der Menschheit kommt es erst zu einem Versuch, die Psychologie aus ihrer Ichgebundenheit loszulösen und als Objekt der naturwissenschaftlichen Forschung zu reklamieren. Und dieser Versuch des Aristoteles blieb auch — als Reaktion auf Platos philosophische Seelenlehre — vereinzelt. Denn nicht vor dem 19. Jahrhundert tritt die Psychologie als selbständige Einzelwissenschaft auf, und dann folgerichtig rein psychologisch als Wissenschaft vom Bewußtsein, und zwar vom Bewußtsein als eines subjektiven Erlebnisses im Sinne von Descartes. Diese subjekti-

vistische Betrachtungsweise wurde allmählich durch die aufkommende Naturwissenschaft in die Bahnen der Sinnespsychologie und Psychophysik geleitet, zur sogenannten „Psychologie ohne Seele", während diese selbst nach wie vor den Philosophen überlassen blieb. Eine Geschichte der modernen Seelenlehre wäre daher nur aus der philosophischen Entwicklung seit Descartes zu gewinnen. Man würde dabei finden, daß der alte Seelenbegriff sich allmählich zum naturphilosophischen Begriff des Unbewußten entwickelte, während die Lehre von den Bewußtseinsphänomenen die rein psychologische Disziplin blieb.

Freuds Psychoanalyse besteht nun in einer Vereinigung, Verschmelzung dieser beiden Prinzipien, ein Versuch, der natürlich so gut seine Nachteile hatte als seine Vorzüge. Freud wollte die eigentliche Psychologie im Sinne der Selbsterkenntnis über das Bewußtsein hinaus ins Unbewußte fortführen; mit anderen Worten, dieses bisher immer noch mystische Unbewußte, das dem alten Seelenbegriff entsprach, zum Gegenstand der Selbstbeobachtung und objektiven Erfassung machen. Der Vorteil war unzweifelhaft eine Erweiterung der Bewußtseinssphäre und damit der Psychologie als solcher. Aber indem Freud das Unbewußte aus der Realität erklärte, ähnlich wie die Sinnespsychologie die Bewußtseinsphänomene, hat er das eigentlich Seelische ausgeschaltet. In seiner Anerkennung des Unbewußten anerkannte er das Seelische; in seiner materialistischen Erklärung des Unbewußten verleugnete er die Seele. Denn das Bewußtsein enthält offenbar nicht nur mehr, sondern auch etwas anderes als bloß die Data der Außenwelt. Freud versuchte nun dieses Mehr aus dem Unbewußten zu erklären; er versteht aber dieses Unbewußte selbst wieder nur als Niederschlag der Realität, als Relikt der Außenwelt. Aber auch das Unbewußte enthält mehr als die vergangene Realität; es enthält und faßt in sich etwas Unreales, Übersinnliches, was von Anfang an den Inhalt des Seelenbegriffes ausmachte. Wir werden später sehen, daß die ganze Welteinstellung und Weltanschauung des Primitiven eine geistige, nicht reale war. Die Seele war so ursprünglich etwas rein Innerliches, Geistiges, Übersinnliches und ist erst in ihrer jüngsten Manifestation als wissenschaftliche Psychologie zu einem Problem des Außen, einem Objekt der Naturwissenschaft, geworden.

In diesem Sinne mag unsere heutige Psychologie eine Naturwissenschaft sein, aber das Seelische selbst, das ihr zugrunde liegt, läßt sich nicht naturwissenschaftlich, d. h. aber auch nicht psychologisch erklären. Die Psyche ist weder eine Funktion des Gehirns, wie die moderne Neurologie dachte, noch ist sie eine sublimierte Manifestation der biologischen Triebimpulse, als welche Freud sie auffaßte. Die naturwissenschaftliche Psychologie versuchte, den Triebmenschen und den Gehirnmenschen auf einer gemeinsamen psychologischen Basis zu erklären; sie endet aber auch, wie Bleuler freimütig zugegeben hat, mit der „großen Lücke“[1]). Denn das Gehirn ist bloß ein Instrument, auf dem sich seelische Vorgänge abspielen, und das sexuelle Triebleben bloß ein Material, in dem sie sich manifestieren. Aber selbst wenn es möglich wäre, das Seelische oder einen Teil desselben naturwissenschaftlich zu erfassen, so bliebe immer noch ein ganzes Stück der Psychologie — und vielleicht das bedeutsamste oder interessanteste — unerklärt, weil es nur subjektive Aspekte hat und dies ist die Psychologie als Lehre vom Selbstbewußtsein.

Was nun die Psychologie im Sinne des Selbstbewußtseins betrifft, so ist sie rein subjektiv, ja ihr Wert liegt einzig und allein in ihrer Subjektivität. Nur fehlte es an einem Zugang in das eigene Seelenleben oder besser gesagt an der Nötigung zur psychologischen Introspektion. Denn diese Introspektion ist scheinbar etwas Unnatürliches, spät Aquiriertes, während das Natürliche, Spontane das Gegenteil davon, die Projektion zu sein scheint. Diese Projektion ist bisher psychologisch nicht erklärt worden, obwohl — oder vielleicht gerade weil — sie einen der fundamentalsten Mechanismen des Seelenlebens darstellt, mit dem wir fortwährend operieren. Wir werden später versuchen, ein wenig Licht auf diese uns scheinbar immanente Tendenz zur Projektion zu werfen. Hier möchte ich nur andeuten, wie dieser primäre Projektionsmechanismus sogar noch in der wissenschaftlichen Psychologie als solcher wirksam ist.

Die naturwissenschaftliche Psychologie wandte sich bekanntlich sehr bald von der Sinnespsychologie zur Denkpsychologie.

---

[1]) Bleuler: Naturgeschichte der Seele und ihres Bewußtwerdens. Berlin 1921, S. 54 ff.

Aber das Assoziationsexperiment, das ihr dabei zur Verfügung stand, sollte die Gesetze des Gedankenablaufes in der Versuchsperson, also im Andern, verständlich machen. Wenn nun auch die so gewonnenen Resultate als allgemein gültige angesprochen wurden, so war doch stillschweigend der Experimentator davon ausgeschlossen, zumindest soweit Anordnung und Ablauf des Experimentes selbst in Frage kamen. Und noch in der psychoanalytischen Situation, die doch den Schritt vom „objektiven" Assoziationsexperiment zur subjektiven Freiassoziation gemacht hatte, finden wir die gleiche, vielleicht therapeutisch nützliche aber unpsychologische Einstellung. Das heißt der Analytiker muß sich zwar theoretisch wohl oder übel einschließen, wenn er allgemeine Gesetzmäßigkeiten im Seelenleben des Patienten aufdeckt, aber praktisch fühlt er sich davon ausgeschlossen, und das desto mehr, je mehr er Psychologie am Andern treibt. In diesem subjektiven Sinne könnte man die praktische Psychologie der wissenschaftlichen Menschenkenntnis geradezu als Projektionswissenschaft bezeichnen, ähnlich wie ich sie vom objektiven Standpunkt früher als Beziehungswissenschaft bezeichnete. (Genetische Psychologie, II, S. 13.)

Ich meine damit, daß wir eigentlich nicht nur immer Psychologie am Andern, sondern Psychologie des Andern treiben wollen, ähnlich wie wir in Fragen der Moral oder Erziehung auch immer den Andern meinen. Mag es da noch begreiflich erscheinen, daß wir die wünschenswerten Änderungen dem Andern überlassen oder eigentlich aufbürden möchten, so erhebt doch die Psychologie wenigstens den Anspruch, zunächst oder gar ausschließlich Selbsterkenntnis zu sein. Eine Selbsterkenntnis, die paradoxerweise am Andern gewonnen, im günstigsten Falle am Andern erprobt wird. Die wissenschaftliche Psychologie scheint sich mit der Unvermeidlichkeit dieser Situation tröstend abgefunden zu haben, indem sie sich sagt, zur Beobachtung und Erforschung gehöre nun einmal ein Objekt und dies könne doch kaum das eigene Subjekt sein. Das ist aber nur scheinbar ein logischer Widerspruch, in Wirklichkeit handelt es sich um einen gefühlsmäßigen Widerstand. Denn die tägliche Erfahrung zeigt sehr wohl, daß das eigene Ich nicht nur Gegenstand der Selbstbeobachtung sein kann, sondern in gewissem Sinne konstant ist; ferner,

daß die darin liegenden Fehlerquellen auch nicht vermieden werden, wenn man die eigene Psychologie im Andern studieren will, gleichgültig ob dieser Andere nun ein Schüler, Patient, Freund oder Geliebter ist. Aber die naturwissenschaftliche Ideologie verführt sehr leicht von der Feststellung allgemeiner Grundsätze und Gesetzmäßigkeiten zur Vernachlässigung der Unterschiede, die vielleicht nirgends so bedeutsam sind, wie gerade im Gebiete der Psychologie. Ohne schon hier auf den wissenschaftlich schwer bestimmbaren individuellen oder gar Persönlichkeitsfaktor einzugehen, muß man sich nur den Unterschied zwischen dem geschulten Denkvermögen des Experimentators und der naiven Spontaneität einer durchschnittlichen Versuchsperson vor Augen halten, um zu erkennen, daß der Rückschluß von dem einen Individuum auf das andere nicht so ohneweiters gestattet sein kann. Mit anderen Worten, daß vielleicht der Psychologe irgendwie Recht hat, wenn er sich selbst von den Resultaten der Untersuchung anderer ausschließt, in der stillschweigenden Annahme, daß es eine Psychologie des Psychologen und eine Psychologie des Psychologisierten gebe.

Auf der anderen Seite scheint es, als könnte er sich nur insoweit einschließen, als er seine eigene Psychologie auf den anderen projiziert und insoweit ihm dies gelingt. Dieses Vorgangs ist er sich aber nicht bewußt, denn was er zu tun glaubt, ist gerade das Umgekehrte; nämlich von der Psychologie der Versuchspersonen auf die Andern und damit auf sich selbst zurückzuschließen, während er eigentlich von sich auf den andern projiziert. Man könnte nun mit einem gewissen Rechte sagen, daß das Resultat ja in beiden Fällen so ziemlich dasselbe sei. Aber nicht das Resultat interessiert uns zunächst, sondern die psychologische Einstellung. Denn hier scheint mir der Punkt, wo der vorhin erwähnte Widerstand gegen die Verwendung des eigenen Ich als Objekt der psychologischen Forschung seine gefühlsmäßige Begründung findet. Im Grunde wollen wir gar nicht Selbstbeobachtung treiben und Selbsterkenntnis gewinnen. Erstens liegt es nicht ursprünglich in unserer Natur, dann ist es peinvoll und schließlich scheint es nicht immer zu helfen, eher zu stören. Denn das Vorurteil, daß Selbsterkenntnis nützt, ist offenbar entstanden, um das wachsende Selbstbewußtsein im

Individuum erträglicher zu machen. Die Kenntnis des Andern kann uns von Nutzen sein; die Selbsterkenntnis erweist sich nur zu oft als Hindernis.

Mit anderen Worten, die objektive oder technische Psychologie, die auf der Stufe der magischen Beeinflussung begann und jetzt bei der psychoanalytisch fundierten Menschenkenntnis der Pädagogen, Fürsorger und Therapeuten angelangt ist, liegt innerhalb des zweckdienlichen Bereiches der Beeinflussung und Beherrschung des wichtigsten Teiles der Außenwelt, nämlich des Nebenmenschen. Die subjektive, der Selbsterkenntnis zugewandte Seite der Psychologie entbehrt nicht nur eines ähnlichen praktischen Vorteiles, sondern stört zumeist die aufs praktisch instinktive Handeln eingestellte Spontaneität, die im wesentlichen projektiver Natur ist. Die ursprünglich naive Projektionstendenz ist also sozusagen antipsychologisch, während die allmählich entwickelte objektiv-wissenschaftliche Psychologie noch immer Projektion, d. h. subjektiver Art ist, auch wenn sie in Form der Psychologie des Andern auftritt. Diesem unvermeidlichen Sachverhalt hat die Psychologie rationell so Rechnung getragen, daß sie die Selbsterkenntnis als Voraussetzung der Fremderkenntnis postuliert. Die Selbsterkenntnis ist aber durchaus nicht eine notwendige Voraussetzung des Verständnisses des Andern, das sehr wohl auf intuitivem Wege gewonnen werden kann, vielleicht auch auf objektivem Wege, d. h. je weniger das Subjekt die Absicht hat, sich selbst auf Grund der Fremdbeobachtung besser zu verstehen. Ich glaube daher auch gar nicht, daß die Psychologie als Selbstbeobachtung oder Introspektion mit dem Ziel der Selbsterkenntnis begonnen hat. Sie hat wohl immer subjektiv existiert, aber als solche sich in Selbstdarstellung erschöpft, die im Grunde wieder nur Projektion ist, und die Selbsterkenntnis soweit als möglich ausgeschaltet. Die Psychologie selbst als Wissenschaft dürfte objektiv, d. h. aus praktischen Zwecken mit dem Ziel der Beeinflussung und Beherrschung des Nebenmenschen entstanden sein, wobei sich die Selbsterkenntnis als ein unwillkommenes und nur später bewertetes Nebenprodukt aufdrängte.

Weiterhin aber scheint mir, als hätte diese Selbsterkenntnis, die weder Ursprung noch Zweck, sondern ein Nebenprodukt der Psychologie des Andern ist, erst den modernen Typus des Psycho-

logen mit dem Ideal der Selbsterkenntnis für sich und andere geschaffen. Ich möchte dies etwas ironisch so ausdrücken, als hätte der Mensch mit der allmählich entwickelten Selbstbewußtheit diese ziemlich unnütze Fähigkeit irgendwie verwerten müssen und endlich beschlossen, ihr eine Funktion zuzuschreiben. Diese Tätigkeit erhob er schließlich zum Range einer Wissenschaft, was die auf praktische Ziele eingestellte Menschenkenntnis (des Andern) nicht war und nur auf dem Umweg über die Psychologie werden konnte, die diese Techniken in Pädagogik und Therapie „wissenschaftlich" rechtfertigte. So verdankt die objektive Wissenschaft der Psychologie ihre hohe Wertung gerade dem subjektiven Anteil ihrer Beziehung zu unserem persönlichen Ich, während der objektive Anteil der Fremdbeobachtung wegen seines praktischen Aspekts als unwissenschaftlich galt. Aber diese praktische Nutzlosigkeit oder beinahe „Nichtsnutzigkeit" des rein auf Selbstbeobachtung eingestellten Psychologen, kommt noch heute darin zum Ausdruck, daß wir uns einen solchen nur als Wissenschaftler vorstellen können, der seine psychologischen Kenntnisse in den Dienst irgend einer praktischen Verwendung als Pädagoge, Psychiater, Psychotechniker usw. stellt. Denn sonst wird er zu einem introspektiven Grübler, der über sich selbst und sein eigenes Denken und Fühlen nachsinnt, und den der praktische Psychologe meist verächtlich als „Zwangsneurotiker" charakterisiert, im Ausnahmsfalle vielleicht als philosophischen Denker gelten läßt. Mit einem Wort, wir fühlen die Selbsterkenntnis nur gerechtfertigt, wenn wir sie zur Fremderkenntnis benützen, d. h. praktischen Zwecken dienstbar machen können. Ursprünglich wohl mit der Absicht, durch unser Verständnis des Nebenmenschen diesen lenken und beherrschen zu können, später mit der Rationalisierung, ihm helfen zu müssen.

In der Psychoanalyse, die wir gerade noch als lebendiges Subjekt und Objekt der psychologischen Forschung erfassen können, sehen wir die beiden Aspekte der Psychologie, die objektive und subjektive, die technische und die rein theoretische, die naturwissenschaftliche und die geisteswissenschaftliche Seite in einer besonderen Kombination, die es vorher noch nicht gegeben hatte. Dies veranlaßt mich aber, in der Psychoanalyse viel mehr das letzte Kapitel der Geschichte der Psycho-

logie als einen neuen Abschnitt derselben zu erblicken. Denn wir finden hier — in ihr selbst wie in den heftigen Kämpfen um ihre Berechtigung, ihre Bedeutung, ihren Geltungsbereich — dasselbe Grundproblem aller Psychologie, nämlich die Frage: Physik oder Metaphysik wieder. Ein Problem, das sich hier in die praktische Frage zugespitzt hat, ob die Psychoanalyse eine ärztliche oder eine philosophische Domäne sei, d. h. aber eine psychologische oder seelische Angelegenheit. Offenbar ist sie beides, wie jede Psychologie seit jeher in ihren verschiedenen Aspekten war, ist und voraussichtlich bleiben wird. Nur in der eigenartigen Kombination dieser beiden kontradiktorischen Elemente liegt das Wesen der Psychoanalyse, die als eine praktische Technik zur Beeinflussung des Andern begann und schließlich zu einer neuartigen Metaphysik der Seele zurückführte, so gewissermaßen in ihrer eigenen Problematik die Problematik der ganzen Psychologie repräsentierend.

So liegt die gefühlsmäßige Stärke der Psychoanalyse gerade in ihrer wissenschaftlichen Schwäche, nämlich darin, daß sie beides zugleich ist, Naturwissenschaft und Metaphysik, Psychologie und Seelenlehre, ohne zwischen diesen beiden Sphären klar zu scheiden, oder gar zu unterscheiden. Wäre sie klarer Weise das eine oder das andere, sie wäre gar nichts, d. h. nichts Originelles. So aber ist sie eine neuartige Verbindung, Verschmelzung, Vermischung der beiden Sphären, in der Terminologie und Denkweise unseres naturwissenschaftlichen Zeitalters: Der kausalen Denkweise, die eine Erklärung der Tatsachen durch psychologische Reduktion auf naturgesetzliche Zusammenhänge bezweckt, und der geisteswissenschaftlichen Denkweise, die ein Deuten des Sinnes, ein Erfassen der Struktur seelischer Erscheinungen anstrebt. Sie konnte in dieser Doppelrolle nur bis zu einem gewissen Punkte erfolgreich sein. Ihr Versagen zeigt sich am deutlichsten in den beiden hypertrophierten Systembildungen von Adler und Jung, von denen jeder eine Seite der dualistischen Psychologie auf Kosten der anderen betonte: Jung führte in seiner phylogenetischen Theorie mit ihrer Hyperkausalität das psychologische Kausalprinzip ad absurdum, während Adler in seiner Individualpsychologie mit ihrer Hyperfinalität nichts anderes als strukturelle Tendenzen

sehen konnte. Paradoxerweise bekämpft Jung im Inhalt seines Systems das naturwissenschaftliche Element, das er über Gebühr ausdehnte (phylogenetische Kausalität), während Adler das Geisteswissenschaftliche vernachlässigt, das doch seiner individualpsychologischen Auffassung zugrunde liegt. Die Psychoanalyse selbst aber, die beidem in gleicher Weise Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte, vernachlässigt einerseits die Realität und läßt nur das Psychische gelten, anderseits versucht sie dieses selbst lediglich aus der Realität zu erklären.

Aber auch nirgends vorher bekommen wir einen so intimen Einblick in die enge Verwobenheit und innige Abhängigkeit dieser beiden Aspekte der Psychologie, zu deren Aufhellung die Psychoanalyse — ohne es zu beabsichtigen — vielleicht mehr beigetragen hat als zu irgend einem anderen Problem der psychologischen Forschung selbst. Denn ihre Idee war ursprünglich rein therapeutisch, hatte — wie ich es jetzt formulieren möchte — die Tendenz, den psychologischen Menschentypus vom Zwang der Selbsterkenntnis durch das Verstandenwerden (vom Andern) zu erlösen. Dieses Verstandenwerden durch den Andern hilft aber therapeutisch, weil es im Grunde genommen ein Liebesbeweis, d. h. eine Rechtfertigung unserer Individualität ist (während die Ausnützung der Psychologie zur Beeinflussung des Andern im Sinne unserer Auffassung ein feindseliger Akt ist). Aber gerade an diesem unpsychologischen Aspekt des liebevollen Verstehens scheiterte schließlich die gute therapeutische Absicht der Analyse, die den an seiner Selbstbewußtheit leidenden Neurotiker wieder auf die eigene Selbsterkenntnis (mit Hilfe des Andern) zurückverwies, deren Zwang er eben entgehen wollte. So hatte die Psychoanalyse im ganzen therapeutisch versagt, indem sie statt Heilung der Menschen vom Zwang des introspektiven Psychologisierens nur den psychologischen Typus der Selbstbewußtheit vermehrte und seinen Psychologismus verschärfen half. Die Theorie dagegen, die sich von der Menschenkenntnis (im Dienste der Therapie) zur Selbsterkenntnis (im Dienste der Forschung) entwickelte, gibt uns nur die Psychologie des psychologischen Menschentypus, indem sie uns zeigt, wie er sich danach sehnt, wieder unpsychologisch zu sein, ähnlich dem „Normalmenschen", dessen Psychologie die Wissenschaft immer finden

will, während er sozusagen gar keine Psychologie hat. Das heißt in unserem Sinne keine Introspektion und Selbsterkenntnis, wohl aber Menschenkenntnis und ein Seelenleben.

So ist denn Psychologie als Wissenschaft und wissenschaftliche Technik der Menschenbeeinflussung letzten Endes nichts anderes als Interpretation des Seelenlebens des Andern im Sinne der eigenen Gefühls- und Willenseinstellung. Mit anderen Worten, da wir den Nebenmenschen nicht nach unserem Willen umschaffen (oder wegschaffen) können, interpretieren wir ihn wenigstens in unserem Sinne. Anderseits scheint mir ebenso sicher, daß unsere individuelle Psychologie auch ein Reflexphänomen des Andern ist, eine Rückwirkung der Projektion unserer Psychologie von unserem Nächsten auf uns selbst. Kurz, wir interpretieren nicht nur den Andern im Sinne unseres Willens, was eine Art feindlichen Aktes, eine Bewältigung ist, sondern wir reïnterpretieren auch uns selbst im Sinne des Andern, und dies nennen wir Liebe. In diesem Sinne wäre Psychologie ein wechselseitiges Reflexphänomen, eine Art Fata Morgana unseres wirklichen Selbst, das wir nur in der seelischen Spiegelung und Widerspiegelung des Andern erblicken.

Dies führt uns wieder zurück zum Ausgangsproblem, dem eigentlichen Objekt der Psychologie. Dieses war ursprünglich etwas Übersinnliches, Außermenschliches, nämlich die Seele, und erst mit dem Verblassen und Verschwinden des alten Seelenbegriffes aus unserem Bewußtsein wurde der Mensch selbst das Objekt des psychologischen Interesses und psychologischer Forschung. In diesem Sinne war und ist Religion so gut eine Psychologie wie unsere heutige naturwissenschaftliche Psychologie noch immer eine Seelenlehre ist, wenn sie dies auch verleugnet. Ja, das immer mehr anwachsende Interesse für Psychologie in der Gegenwart ist im Grund genommen eine Fortsetzung der Religion, des Glaubens an die Seele, die immer noch uneingestandenermaßen das Objekt des psychologischen Interesses, wenngleich nicht der psychologischen Forschung ist. Der Unterschied liegt im wesentlichen darin, daß Religion der Glaube an die Existenz der Seele, eines allgemeinen Seelenstoffes ist, während unsere wissenschaftliche Psychologie diese Seele verleugnet, aber den Seelenglauben in Form des Interesses für das individuelle

Seelenleben, das Ich, fortsetzt. Mit anderen Worten, die menschliche Entwicklung von der Religion zur modernen Psychologie ist nichts als eine fortschreitende Individualisierung des Seelenglaubens, der sich nur allmählich von der allgemeinen Seele der individuellen Seele, dem Ich zugewandt hat. So wäre der Unterschied zwischen der wissenschaftlichen und der außerwissenschaftlichen Psychologie, daß die letztere die Seele nicht verstehen, sondern postulieren wollte. Aber indem die moderne Psychologie die Seele erkennen will, gesteht sie gleichzeitig zu, daß etwas wie eine Seele existiert, d. h. auch die Psychologie postuliert die Seele als Objekt ihrer Forschung, ohne dies aber zuzugeben.

Aber es gibt noch eine dritte und vorläufig letzte Stufe in der Entwicklung der Psychologie, wo weder die Seele noch der Mensch sondern die Psychologie selbst zum Objekt der psychologischen Forschung geworden ist. Und mit Recht. Denn die Psychologie selbst ist herausgewachsen aus einer allmählichen Verleugnung und Verneinung ihres ursprünglichen Objektes, der Seele, und hat uns in den verschiedenen Psychologien Ersatzobjekte nicht nur für den verlorenen Seelenglauben, sondern auch für seinen Träger, den Menschen geboten. Ähnlich wie die Religionen sozusagen einen psychologischen Kommentar zur sozialen Entwicklung der Menschheit darstellen, über deren Psychologie wir ohne religiöse Überlieferungen nichts wüßten, so stellen späterhin die verschiedenen Psychologien selbst unsere jeweilige Einstellung zum Seelenglauben dar. Psychologie war ursprünglich das Schaffen der Seele im animistischen Zeitalter, dann die Selbstdarstellung der Seele im religiösen Zeitalter und wurde endlich zur Erkenntnis der individuellen Seele im naturwissenschaftlichen Zeitalter.

Aber daneben halten wir immer noch am ursprünglichen Seelenglauben fest, der eigentlich ein naiver Unsterblichkeitsglaube war. Nur tun wir dies nicht mehr bewußt, wie der Mensch des animistischen Zeitalters, sondern wir schämen uns dessen, verleugnen es. Aber was als Unbewußt-Seelisches in uns allen fortlebt, ist nicht wie die Psychoanalyse naturwissenschaftlich erklärt, das biologisch Animalische, sondern das seelisch Spirituale, das niemals in materialistischer Terminologie erfaßt werden kann.

Das psychologisch Rassenmäßige, Überkommene, ist also die Seele, der Seelenglaube, kurz die alte Psychologie, an die wir unbewußt glauben, während wir sie bewußt in unserer modernen Psychologie verleugnen.

Diese Auffassung steht in gutem Einklang mit der ethnologisch immer mehr anerkannten Tatsache, daß der Primitive nicht real eingestellt ist, sicher nicht realer als der moderne Mensch, sondern im Gegenteil unreal, rein spiritual. Die Kausalität und ihre Gesetze spielen eine verhältnismäßig geringe Rolle in seiner Mentalität, im Vergleiche zu allen möglichen übersinnlichen und überirdischen Kräften, die der Mensch nicht in der Natur sehen konnte, sondern aus sich selbst in die Natur hineinprojizierte. In dem Maße als wir realer geworden sind, mußten wir das Seelische immer mehr und mehr nach innen retten, da es in der Außenwelt keinen Platz mehr fand. Der Primitive dagegen anerkannte das Seelische bewußt, glaubte an die Seele, und füllte die Welt mit seinem Seelenglauben, seinem Seelenstoff so an, daß sie unreal, d. h. aber seinem Ich ähnlich wurde. Wir sind also Psychologen, psychologisch eingestellt auf Grund unserer Verleugnung der Realität des Seelischen. So motivieren wir „kausal", was in Wirklichkeit seelisch motiviert ist, d. h. versuchen den Glauben durch ein Wissen zu ersetzen, das letzten Endes doch wieder nur auf dem Glauben, nämlich dem Glauben an die Seele ruht. Dies bringt all die Widersprüche und irrationalen Elemente in unser Seelenleben und in unsere psychologischen Systeme. Der Primitive projizierte seine Seele, an die er glaubte, in die gesamte Realität, in das Weltall und kommt so zu einer übersinnlichen, d. h. ursprünglich magischen, später religiösen Weltanschauung. Wir sehen und erkennen die Wirklichkeit und uns selbst viel realer, projizieren nicht mehr so viel in die Welt als auf den Andern, den Nebenmenschen. Und diese Projektion auf das andere Individuum mit ihrer Rückwirkung auf uns selbst ist es eben, was sich als objektive Psychologie manifestiert.

I.

Seelenglaube und Religion.

„So sich selber gleich hat Gott die Seele gemacht, daß im Himmel und auf Erden nichts so Gott gleich ist wie des Menschen Seele."

Meister Eckehart.

Bereits im Jahre 1914 habe ich einen über die psychoanalytische Methodik hinausgehenden Versuch gemacht, den primitiven Seelenglauben aus der eigenen Anschauung der Naturvölker selbst zu verstehen. Ausgehend von literarischen Darstellungen des Doppelgänger-Motivs[1]) habe ich den primitiven Glauben an eine dem leiblichen Ich ähnliche Körperseele als Ausdruck des tiefwurzelnden Unsterblichkeitsglaubens verstanden. Die Seele wurde ursprünglich rein materiell, als ein zweites dem Körper gleiches Ich gedacht, das fortlebt, wenn das leibliche Ich stirbt. Die Tatsache, daß diese unsterbliche Seele zuerst im eigenen Schatten oder Spiegelbild verkörpert gedacht wurde, scheint darauf hinzuweisen, daß es der Verlust des eigenen Ich, der persönlichen Individualität war, was dem primitiven Menschen nicht bloß unerträglich, sondern geradezu unvorstellbar schien. Wir sehen so am Anfang der Entwicklung des sogenannten Seelenglaubens nicht so sehr die Angst vor dem Tode als eine komplette Verleugnung desselben, die eigentlich die Möglichkeit des Verlustes, der Auflösung der Individualität verneint, wie es in der Idee der nach dem Tode fortlebenden Körperseele zum Ausdruck kommt.

---

[1]) „Der Doppelgänger". Imago III, 1914 (separat im „Internationalen Psychoanalytischen Verlag", 1925).

So brachte eigentlich die Tatsache des Sterbens und deren Verneinung durch das Individuum die Seele in die Welt. Am Beginn des menschlichen Seelenlebens steht das Problem des Todes und seine Verleugnung durch den Glauben an die unsterbliche Körperseele, die dem Ich wie ein Doppelgänger gleicht und dessen Leben nach dem Tode fortsetzt. Das Problem des Todes scheint also dem Urmenschen nicht so sehr in Form der eigenen Angst, die er ja für sich nicht zugab, als zunächst im Tod des Andern entgegengetreten zu sein, bevor er diese Erfahrung auf sich selbst anzuwenden genötigt war. Die Anwendung der Fremderfahrung auf sich selbst bedeutet aber den ersten Schritt zur Psychologie, wenigstens zur intuitiven Psychologie der Menschenkenntnis; während wir in der logisch-wissenschaftlichen Psychologie umgekehrt die Anwendung des Eigenerlebens auf das Verständnis des Andern zum Prinzip erhoben sehen.

Diese Anwendung unserer subjektiven Psychologie auf das primitive Seelenleben hat vielleicht so viele neuere Ethnologen zur Annahme verführt, daß es die Erscheinung Verstorbener im Traume gewesen sei, was zur Annahme einer vom Körper unabhängigen Seele führte. Diese Erklärung beruht auf unserer Einstellung zum Traumleben, das wir — ganz abgesehen von jeder Deutung — als einen rein subjektiven Vorgang verstehen, während er für den Primitiven real ist. Daher erscheint ihm auch im Traum zunächst nicht die eigene Seele wandernd, sondern die Seele des Andern; zunächst wohl des Verstorbenen, aber auch des Lebenden. Im übrigen „täuscht"[2]) ja sogar uns noch der Traum, indem er uns verstorbene (oder abwesende) Personen real und gegenwärtig zeigt; weit häufiger sogar als das eigene Ich. Die Anwendung der objektiv scheinenden Traumerfahrung auf das eigene Ich betrachte ich also schon als eine zweite konfliktuöse Entwicklungsstufe des Seelenglaubens, die der ersten „narzissistischen" Stufe folgt. Wie der Schatten (oder das Spiegelbild) dem Glauben an die eigene Körperseele Ausdruck verlieh, so war es die für den Primitiven reale Traumerfahrung, die zu dem folgenschweren Schlusse nötigte, daß auch die Seele des Andern fortlebe, um die sich das Ich wenig gekümmert

---

[2]) Das Wort „Traum" hat bekanntlich den gleichen Stamm (dreug) wie „trügen" (täuschen). In anderen Sprachen ist es mit „schlafen" stammverwandt.

hatte. Die Traumerfahrung von der quälenden Wiederkehr der „Geister“ Verstorbener zwang also das Ich, die Unsterblichkeit des Andern, des Feindes, vielleicht besonders des Erschlagenen, zuzugeben. Die Vorstellung von der eigenen Seele, die im Traum das Körperreich verläßt (wieder materiell gedacht, als Schlange, Vogel, und zwar durch den Mund, wie der Atem), um ein selbständiges, oft schöpferisches Eigenleben zu führen, scheint eher einer späteren Anwendung der Traumerfahrung von der Fremdseelenerscheinung auf das eigene Ich zu entsprechen. Denn der Traum präsentiert sich unserem Ich in objektiver Form, nicht in subjektiver, d. h. er ist ursprünglich kein psychologisches Problem, sondern ein seelisches Phänomen[2a]).

Es kann hier nicht einmal angedeutet werden, welche abergläubischen und religiösen Vorstellungen, ja selbst psychologische Auffassungen daraus und dem darauf beruhenden Zugeständnis erwuchsen, daß die ursprünglich naiver Weise dem eigenen Ich zugeschriebene Unsterblichkeit der Seele auch für den Andern gelten müsse. Vor allem bringt diese Wendung das eigentlich psychologische Angstproblem in die Welt, das ja durch den naiven Glauben an die eigene Unsterblichkeit verdeckt worden war. Die Angst erweist sich so ursprünglich nicht als Realangst, d. h. Furcht vor den Lebenden, sondern als Angst vor den Geistern der Verstorbenen (oder Getöteten), den Dämonen, deren Erscheinen nicht der bloßen Lebenslust, sondern ihrem Rachedurst zugeschrieben wird: sie sind nicht einfach unsterblich wie das eigene Ich, das seinen Tod gar nicht vorstellen kann, sondern sie haben ein Motiv zum Weiterleben (die Rache), nach dessen Wegfall sie doch sterben, was für das eigene Ich gar nicht zugegeben wird. Allerdings wollen sie das Ich holen, d. h. töten, jedenfalls es gewaltsam vom Leben trennen, was nach primitiver Auffassung einen doppelten oder eigentlich ambivalenten Aspekt hat. Denn es scheint, daß das eigentlich Rätselhafte der natürliche Tod war, da er scheinbar ohne Ursache erfolgte und auch in seiner schlafähnlichen Erscheinung viel eher die Idee eines „Übergangsphänomens“ darbot als die absichtliche Beseitigung eines Lebewesens, bei der man über die Ursache des

[2a]) Zum ganzen Thema „Traum“ siehe den Abschnitt IV.

Todes kaum in Zweifel gewesen sein dürfte. Anderseits war es viel eher der Geist des Erschlagenen, der dem schuldbewußten Mörder im Traum erscheinen und ihn plagen konnte; so daß die Unsterblichkeit des Getöteten eigentlich evidenter war als die des natürlich Verstorbenen. Der gewaltsame Tod garantierte sozusagen das Weiterleben der Seele, wie wir ja noch im späten Volksglauben der Kulturvölker immer nur die Seele des Erschlagenen ruhelos wandern, d. h. fortlebend finden. Ja, in gewissem Sinne ist sogar tatsächlich das gewaltsame Ende zur eigentlichen Quelle der „Unsterblichkeit" vieler Menschen geworden. Wir denken dabei nicht bloß an mythische Gestalten, wie Christus, sondern auch an rein menschliche, wie beispielsweise Jeanne d'Arc u. a. Diese Idee erklärt vielleicht auch, warum die „Opferung" in primitiven und antiken Kulten als ein besonderer Vorzug galt, als eine Ehrung, die nur auserwählten Menschen zuteil wurde; anderseits warum die menschliche Rachgier immer bemüht war, ihre Opfer möglichst gründlich zu vernichten (Verschlingen, Zerstückeln, Verbrennen), offenbar um sie dieses unsterblichen Vorzugs der Getöteten wieder zu berauben.

Jedenfalls scheint dieser ganze im Unsterblichkeitsglauben verankerte Vorstellungskomplex von zwei verschiedenen Toden — einem zur Unsterblichkeit hinüberleitenden und einem anderen, wirklich endgültigen — zur Aufstellung des ersten **Tabus** geführt zu haben, des Verbotes zu töten. Eigentlich war es kein Verbot, sondern etwas Selbstverständliches, eben tabu, etwas was sich von selbst verbietet. Denn das Tabu stammt nicht aus einem beginnenden Rechtsbewußtsein des Schutzes des Andern oder der Gesellschaft, sondern aus dem unmittelbaren Gefühl der Eigenbedrohung, im Grunde aus der Bedrohung der eigenen Unsterblichkeit. Denn der Getötete findet keine Erlösung, bis er sich gerächt und den Mörder geholt, getötet hat, den er so der kollektiven Unsterblichkeit beraubt. Wir sehen hier deutlich, daß unser späteres Rechtsbewußtsein, das durch Verbote und Gebote (Gesetze) aufrechterhalten wird, nicht aus der äußeren Drohung, sondern aus der inneren Bedrohung entsprang, mit einem Wort, nicht psychologisch, sondern seelisch begründet war. Dies kommt beispielsweise klar zum Ausdruck in dem primitiven Glauben, der sogar den natürlichen Tod des Mörders als Racheakt

der Dämonen „kausal“ erklärte; dies war eine psychologische Interpretation (wie übrigens die meisten kausalen Erklärungen), die aber auf dem Seelenglauben beruhte. Wahrscheinlich beruht das jus talionis, auf dem im Grunde unser ganzes Strafrecht aufgebaut ist, auf der animistischen Voraussetzung, daß der Mörder notwendigerweise sterben müsse, indem er durch die Tat die Rache der Dämonen gegen sich heraufbeschwört. Er tötet sozusagen im Andern immer sich selbst, die unsterbliche Seele, was noch im Doppelgängerglauben voll erhalten ist. So werden denn schließlich alle Tabus wie sie in Brauch, Sitte und Recht fortleben, letzten Endes zu Schutzmaßregeln gegen das drohende Unheil — nicht des Todes, sondern der gänzlichen Vernichtung, des Verlustes der Unsterblichkeit. Man trachtet daher die bösen Geister zu versöhnen, um von ihnen verschont zu werden und so wenigstens die kollektive Unsterblichkeit zu retten.

Den ersten über das Tabu hinausgehenden gegenseitigen, d. h. aber „rechtlichen“ Pakt, nicht zu töten, finden wir im Totemismus. Dieser stellt aber nicht wie unser Strafrecht eine gegenseitige Lebensversicherung, sondern weit mehr, eine wechselseitige Unsterblichkeitsversicherung dar. Zugleich repräsentiert der Totemismus auch den ersten Kompromiß der aufdämmernden Erkenntnis von der wirklichen Bedeutung des Todes mit dem zähe festgehaltenen Unsterblichkeitsglauben. Um dies zu zeigen, müssen wir die andere schöpferische Seite des Unsterblichkeitsglaubens, die den eigentlichen Inhalt des totemistischen Systems bildet, in Betracht ziehen.

Der Totemismus ist ursprünglich seinem Wesen nach primitiver Seelenglaube[3]). Die Geister der Ahnen sind heilig — tabu — nicht nur weil man sie fürchtet, sondern auch weil ihnen auf Grund des Unsterblichkeitsglaubens die Fortdauer des Menschengeschlechtes überhaupt zugeschrieben wurde, die wichtig war, weil sie eine andere Art der individuellen Fortdauer garantierte. Nach australischem Glauben dringt der Totem als Tier-, Pflanzen- oder Steingeist in die Frau ein und schwängert sie, d. h. eigent-

[3]) Diesen Punkt betont besonders J. Winthuis: Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern. Lösungsversuch der ethnologischen Hauptprobleme auf Grund primitiven Denkens. Leipzig 1928.

lich wird in ihr wiedergeboren, indem er den Embryo beseelt[4]). Der leibliche Vater spielt dabei noch keine Rolle; nur der Verstorbene — dessen Geist — kann beleben, d. h. beseelen, nicht aber der Lebende, der ja die Seele noch für sich selbst braucht. Daraus und nicht aus realen Motiven erklären sich die für den Totemismus charakteristischen Heiratsbeschränkungen, wie wir sie in den strengen exogamischen Vorschriften der Primitiven kennen und wie sie in späteren Hochzeitsbräuchen weiterleben, die dem Gott die Schwängerung der Neuvermählten überlassen. Die zugrunde liegende Idee, daß der Vater zwar zeugen aber nicht beseelen kann, klingt noch deutlich in den Deflorationszeremonien durch den Priester im antiken Kult und dem sie fortsetzenden jus primae noctis durch. So suchte der Mann sich durch Enthaltung vom Geschlechtsverkehr in den sogenannten „Tobiasnächten"[5]) die eigene Seele und Unsterblichkeit zu retten, indem er die Toten ihre ohnehin freie, sozusagen obdachlose Seele hergeben ließ, während er selbst, der Lebende, nur den Sexualgenuß hatte, ohne sich für die Konzeption verantwortlich zu fühlen. Der esoterische Sinn dieser Überlassung der Beseelung der Kinder im Mutterleib an die Verstorbenen oder eigentlich deren Seelen, war aber wohl auch der eines Versöhnungsversuches. Man auferlegte sich selbst sexuelle Beschränkungen, nicht so sehr, um den Geistern das Vorrecht zu lassen, sondern auch um ihre scheinbar unvermeidliche Wiederkehr aus einer Bedrohung zu einer Sicherung seiner eigenen Existenz und Fortexistenz zu machen. Statt sie im Bösen wiederkehren zu lassen, ließ man sie im Guten wiederkommen und rettete damit zugleich seine eigene Seele vor dem Eingehen in den neuen Menschen.

Die ersten sexuellen Einschränkungen, wie sie uns in der primitiven Exogamie und allen daraus folgenden Hochzeitsbräuchen der Kulturvölker entgegentreten, sind also keine von

[4]) Siehe meine „Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien", 1911. — Die Einschränkung dieser „Parallelen" mit Rücksicht auf die Differenz zwischen dem Primitiven und dem Kinde wird an anderer Stelle besprochen.

[5]) Nach dem Buch Tobias, wo regelmäßig der Mann in der Brautnacht stirbt, weil er seine Seele im Zeugungsakt verliert, anstatt sich zu enthalten, um seine Seele zu retten. Dies ist auch der esoterische Sinn des Tabu der Virginität (s. später S. 51).

außen aufgezwungenen Gewaltmaßregeln der Herrschenden. Sie sind, ebenso wie wir vorher für das Recht zeigten, freiwillige spontane Akte des Individuums, die seinem Selbstschutz und seiner Selbsterhaltung dienen. Es handelt sich dabei auch gar nicht um die Überlassung irgendwelcher Vorrechte oder Vorteile an die Lebenden, sondern an die Toten, denen mit der Funktion der Beseelung der Embryonen ein ebensolcher Dienst erwiesen wird wie den Lebenden, die ihre Seele und ihr Seelenheil dabei schonen. Diejenigen Forscher, welche die Exogamie aus der Inzestscheu ableiten, versäumen in der Regel diese letztere zu erklären; — mit Ausnahme der Psychoanalyse, nach deren Auffassung die Inzestscheu einen Schutz (Abwehr) gegen den unbewußten Inzestwunsch darstellt. Aber die Psychoanalyse stellt uns damit wieder nur vor ein neues Problem, nämlich das des Inzestwunsches, der mir in primitiven Zuständen keineswegs so naheliegend scheint, wie ihn die Psychoanalyse beim heutigen Kinde findet[6]), dessen ganze Welt oft genug nur durch die Eltern repräsentiert wird. Dazu kommt, daß für den Primitiven der Begriff der „Blutschande“ ein viel weiterer und im wesentlichen anderer war als er es durch unsere rechtliche und soziale Familienorganisation geworden ist. Der primitive Stamm teilt sich in zwei (oder mehrere) Gruppen, deren Angehörige — Männer und Frauen — untereinander als „blutsverwandt“ gelten, und zwar aus dem Grunde, weil sie einem und demselben Totem zugehören, d. h. aber in der Vorstellung der Primitiven von einem und demselben Seelenreservoir herstammen. Diesen Totem hat Winthuis scharfsinnig als „bisexuell“ erkannt; er scheint mir aber ursprünglich asexuell oder übersexuell gedacht worden zu sein, da ihm ja nicht die Zeugung oder Geburt, sondern die Beseelung der Embryonen zugeschrieben wurde. Das Verbot der Heirat innerhalb einer solchen Gruppe — die je nachdem als Klan oder Phratrie bezeichnet wurde — scheint also den esoterischen Sinn gehabt zu haben, die Befruchtung der Weiber durch die Geister der Verstorbenen — die allmählich in einem einzigen Obertotem vereinigt wurden — zu sichern und die

[6]) Siehe mein Buch: Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage, 2. verb. Aufl., 1926, besonders über die Gruppenehe, S. 408ff.

lebenden Männer davon gänzlich auszuschließen, d. h. zu verschonen. Der Mann, der ein Weib aus einem fremden Totemklan nehmen mußte, erhielt sozusagen eine durch ihren eigenen Totem befruchtete Frau, gewissermaßen eine Garantie, daß sie durch den Geschlechtsverkehr mit dem „fremden" Mann gar nicht in Gefahr kommen konnte, durch ihn befruchtet zu werden. Er konnte den Geschlechtsverkehr ausüben, ohne Gefahr zu laufen, dabei seine Seele durch Belebung des Embryo zu verlieren. So schützte sich letzten Endes der Mann vor der Gefahr, selbst die Rolle des Totems übernehmen zu müssen, d. h. seine Seele zu opfern, um den Embryo zu beleben und so seine seelische Unsterblichkeit zu verlieren. Der Begriff der Blutschande und die darauf beruhende Exogamie ist also ein weiteres Beispiel dafür, wie äußere Verbote, die sich als Brauch und Recht einbürgern, ursprünglich rein inneren und spontanen Willensakten des Individuums entstammen, die sich aber nicht auf reale Tatbestände, sondern auf seelische Verhältnisse beziehen.

Unsere Auffassung würde aber auch noch ein anderes Rätsel der Völkerpsychologie erklären, um dessen Lösung man sich bisher vergeblich bemüht hatte. Man sagt gewissen primitiven Stämmen noch heute die Unkenntnis des Zusammenhanges von Geschlechtsverkehr und Empfängnis nach[7]), ohne recht erklären zu können, wie den angeblich so real eingestellten Primitiven eine so fundamentale Tatsache habe auf die Dauer entgehen können. Wenn nun auch verständlich ist, daß der lange Intervall zwischen Konzeption und Geburt beim Menschen, sowie die mangelnde Neigung zur Selbstbeobachtung beim Primitiven, diese Erkenntnis lange verzögert haben kann, so scheint es mir doch sicher, daß auch hier ein Problem vorliegt, das nicht aus der Realität, sondern nur durch Verständnis der esoterischen Grundlagen gelöst werden kann. Mit anderen Worten, es gab ein Motiv für die Verleugnung dieses Zusammenhanges auch nach dessen Erkenntnis. Ist die vorhin gegebene Erklärung des to-

---

[7]) Reitzenstein Fr.: „Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur und Kulturvölker." Zeitschr. f. Ethnologie, 41. Jahrg., 1909, S. 644—683. Neuerdings auch die entsprechenden Beobachtungen von Malinowski bei den Trobriand-Insulanern, bei denen das sogenannte Mutterrecht herrscht (s. später).

temistischen Systems richtig, so ergibt sich daraus ohneweiters das Verständnis dieser so seltsamen Einstellung des Primitiven. Er hatte dann gerade mit zunehmender Erkenntnis und Einsicht in den Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis ein besonders starkes Motiv, den ursprünglichen Seelenglauben, wie er sich im Totemismus als geschlossenes System manifestiert, durch Verleugnung dieser Erkenntnis womöglich noch zu retten. Denn, wenn er es war, der das Kind belebte, so fiel damit der ganze Seelenglaube und das auf ihm aufgerichtete religiöse und soziale System in sich zusammen; vor allem aber der Seelenglaube, dessen sich ja der Primitive im Totemismus versichert hatte, indem er den Geistern der Verstorbenen die Beseelung der Kinder überließ, um sein eigenes Seelenheil zu retten. Also nicht die Unkenntnis, sondern die Verleugnung des Zusammenhanges von Geschlechtsverkehr und Empfängnis bildet die Voraussetzung des totemistischen Seelenglaubens, ähnlich wie nicht die Unkenntnis, sondern die Verleugnung des Todes die Voraussetzung des Glaubens an die primitive Körperseele gewesen war. Die Aufrechterhaltung des Seelenglaubens im Totemismus, der mit der Anerkennung der natürlichen Zeugungsvorgänge dahingefallen wäre, war also von vitaler Bedeutung für den Primitiven — und wie wir sehen werden, nicht nur für den Primitiven. Wir finden darum auch in der Entwicklung der Menschheit fortwährend die mit unglaublicher Zähigkeit fortgesetzten Versuche, den Unsterblichkeitsglauben der Seele gegen die vereinten Zeugnisse der Sinne, der Vernunft und der Erkenntnis zu verteidigen und in religiösen, sozialen und wissenschaftlichen Institutionen zu retten. Die letzte von diesen Versuchsmöglichkeiten ist, wie einleitend angedeutet, die Psychologie selbst.

Hier wollen wir zunächst nur untersuchen, wie weit sich dieser Gesichtspunkt auf die frühesten großen Entwicklungsstufen des menschlichen Seelenlebens anwenden läßt. So scheint mir die dem Totemismus zunächst folgende Institution des Mutterrechtes, dessen weite Verbreitung uns durch Bachofen erschlossen wurde, einen weiteren Versuch darzustellen, die sich immer deutlicher aufdrängenden natürlichen Geschlechtszusammenhänge mit dem erschütterten totemistischen Seelenwande-

rungsglauben in Einklang zu bringen. Schon im Totemismus erscheint die Bevorzugung des Tieres als Medium der Seelenbefruchtung darauf hinzuweisen, daß dem Primitiven die natürlichen Geschlechtsvorgänge bekannt waren oder daß er sie — wie auch unsere Kinder noch — wenigstens für das Tier gelten lassen wollte[8]). Der Geist mußte sich sozusagen tierischer Mittel bedienen, um seine Befruchtungsfunktion auszuüben — ähnlich wie übrigens noch nach christlicher Auffassung. Wie ich bereits vor vielen Jahren an antiken Mythenstoffen nachweisen konnte, tritt das Tier in den Überlieferungen von der Geburt des Helden[9]) ausschließlich als schützende und säugende Mutter auf, niemals als zeugender Vater (wenngleich es bekanntlich auch andere Überlieferungen dieser Art, z. B. von Zeus gibt). Es liegt aber wieder nicht so einfach, daß das Totemtier eine simple Reduktion der ganzen Seelenbefruchtungstheorie auf das Natürliche, Reale, also eine rationale Erklärung desselben darstellte; sondern es handelt sich in vielen Fällen (wie z. B. bei der Paradies-Schlange) um ursprüngliche Seelentiere, die erst auf Grund dieser ihrer esoterischen Bedeutung symbolisch als bisexuell dargestellt wurden, um endlich exoterisch als reale Repräsentanten der Monosexualität aufzutreten.

Es gibt nun eine Reihe von Gründen, welche darauf hinzuweisen scheinen, daß diese ursprüngliche Seelenbedeutung der Tiere in einer bestimmten Entwicklungsphase eine rein mütterliche war, als welche sie sich dann später in der Institution des Mutterrechtes, wie ich glaube, sozial manifestiert. Den Hauptbeweis dafür aus dem Bereich des primitiven Denkens habe ich bereits angeführt; es ist die Tatsache, daß das Tier, welches im totemistischen System der Seelenträger ist, späterhin zunächst nur in der Mutterrolle auftritt, was allerdings ausschließlich für das Säugetier gilt. Dieses war wohl auch kaum die erste Verkörpe-

---

[8]) Die gegenteiligen Berichte Malinowskis von den Trobriandern (The Father in Primitive Psychology, 1927) zeugen denn doch von einer etwas zu naiven „Realeinstellung" des Beobachters. Man braucht nicht zu zweifeln, daß dies der Glaube dieser Primitiven ist; dies schließt jedoch nicht aus, daß sie ein anderes Wissen haben. Stehen doch auch noch in unserem Seelenleben vielfach Glaube und Wissen unvereinbar und unvereint nebeneinander.

[9]) „Der Mythus von der Geburt des Helden", Wien und Leipzig, F. Deuticke 1908 (2. wesentlich erweiterte Auflage, 1922).

rung der Seele, zu deren exoterischen Symbolisierungen man sich mit Vorliebe der kleinen Kriech- und Schlüpftiere (wie Schlange, Kröte, Maus) oder der noch leichter beweglichen Vögel bediente. So finden wir im prätotemistischen Seelenglauben der Semang, wie übrigens auch anderer Stämme, den Vogel als ursprünglichstes Seelentier. Hier muß allerdings dieses Tier noch getötet werden, um die in ihm hausende Seele zur Befruchtung des Embryos freizumachen (Winthuis, S. 175), während das spätere Totomtier nicht getötet werden darf, da es im Grunde genommen mit dem Menschen selbst identisch ist, sozusagen sein unsterbliches Teil repräsentiert. Allerdings ist zu bemerken, daß die esoterische Bedeutung des Vogels als Seelentier späterhin auf sexueller Stufe exoterisch zum Symbol des Phallus wurde, während das spätere Totemtier immer mehr und mehr die mütterliche Gestalt des Säugetieres annahm (besonders Känguruh in Australien). Dies deutet darauf hin, daß mit der Idee der männlichen Zeugung die Idee des Sterbens verbunden war, während das Weib, die Mutter, allmählich zum Repräsentanten des rein seelischen Unsterblichkeitsprinzips wurde.

Die kleinen beweglichen Tiere, als Symbole dessen, was da „kreucht und fleucht", scheinen im Gegensatz zur mütterlichen Bedeutung der Säugetiere zuerst Symbole des mit Leichtigkeit in die Mutter eindringenden beseelenden Prinzips gewesen zu sein, das aber ursprünglich nicht väterliches Befruchtungsprinzip, sondern seelisches Zeugungsprinzip war. Diese kleineren Tiere verkörpern denn auch im späteren Volksglauben die eigene Seele, wie sie im Schlaf dem Munde des Träumers entweicht, um vor dem Erwachen wieder in ihn einzugehen. Sie waren zuerst Verkörperungen der Seele selbst, dann des Kindes als Träger derselben[10]), und wurden erst mit der vollen Anerkennung der väterlichen Zeugungsrolle zu phallischen Symbolen; eine Entwicklung von der ursprünglich spiritualen Seelenbedeutung über die „bisexuelle" Symbolbedeutung zur monosexuellen Realbedeutung, die — wie ich vermute — das Wesen der Entstehung des Symbols überhaupt ausmacht.

Um die volle Bedeutung dieser Seelentiere und damit auch

---

[10]) Siehe meine Auffassung der „kleinen Tiere" im „Trauma der Geburt", (1924), wo auch die Kröte als Symbol der Gebärmutter gewürdigt ist (s. S. 16ff.).

der Totemtiere zu verstehen, müssen wir uns die Rolle der Frau in diesem keineswegs primitiven animistischen Zeitalter näher ansehen. Haben wir bis jetzt von der Frau doch noch gar nicht gesprochen, die scheinbar an dieser ganzen vom Manne ausgehenden Entwicklung des ursprünglichen Seelenglaubens unbeteiligt war, als hätte sie wirklich keine Seele, wie einzelne Kirchenväter zu beweisen bereit schienen. An der Tatsache, daß das Kind im Mutterleibe wächst und schließlich dort herauskommt, konnte nicht einmal der primitive Irrealismus rütteln. Hätte sich der Primitive aber nur mit der Beobachtung begnügt, ohne Schlüsse daraus zu ziehen, so wäre es ihm wohl kaum eingefallen, darüber zu spekulieren, wie der Embryo in die Mutter hineinkomme. Denn unter der Voraussetzung seiner Unkenntnis der natürlichen Konzeptionsvorgänge sprach keinerlei sonstige Beobachtung dafür, daß überhaupt etwas in die Frau hineinkommen müsse, um das schließliche Herauskommen des Kindes zu erklären. Das Kind konnte ja in der Mutter wachsen wie eine Blüte oder Frucht am Baume, eine Vorstellung, die wir tatsächlich in der gesamten Überlieferung, vom Paradiesgarten bis zum deutschen Volksaberglauben finden, und wie sie noch Homer zu einem tiefen menschlichen Gleichnis verwendet, bis sie schließlich zur Allegorie unseres „Stammbaumes" herabsinkt[11]). War es der logische Schluß vom Herauskommen (aus dem Mutterleib) auf ein ursprüngliches Eingehen von Etwas oder war es die dumpfe Erinnerung an die eigene vorgeburtliche Zeit, die wir noch als instinktive Sehnsucht nach der Rückkehr in den Mutterleib psychologisch nachweisen können?[12]) Oder ist gar keine hypothetische Annahme dieser Art nötig, wenn wir voraussetzen, daß der Mensch des animistischen Zeitalters die Geschlechtsvorgänge kannte, sie aber zum Zwecke der Erhaltung des Unsterblichkeitsglaubens verleugnen mußte! Jedenfalls wäre der ganze totemistische Seelenglaube, wie er sich als Sicherung des rein narzisstischen Seelenglaubens vom Doppelgänger ausbildete, ohne die Voraussetzung unmöglich gewesen, daß etwas in den Mutterleib eingehen müsse, um die Befruchtung zu bewirken.

---

[11]) Siehe den Abschnitt „Stammbaum" im I. Teil meiner „Technik der Psychoanalyse", 1926.

[12]) Siehe „Das Trauma der Geburt", 1924.

Nun wissen wir aus späteren mythischen und folkloristischen Überlieferungen, daß die Seelen der Verstorbenen an bestimmten Orten fortlebend oder „hausend" gedacht wurden, die wir mit Sicherheit als Symbole des Mutterleibes ansehen dürfen. Dazu kommen noch zahlreiche Anschauungen und Überlieferungen, die eindeutig aussprechen, daß der Mensch dorthin zurückkehre, woher er gekommen war. Dieser letztere Ort ist aber unzweifelhaft der Mutterleib und auch die Seelengeister kommen nach späterem Glauben tatsächlich dorther, wohin die Seelen der Verstorbenen zurückgekehrt waren[13]). Schon im totemistischen Seelenglauben sehen wir die verstorbenen und ihrer Wiedergeburt harrenden Geister mit bestimmten Lokalitäten verbunden, die dann im späteren Volksglauben nur allgegenwärtig werden; die Seelen hausen dann eigentlich in jeder Quelle, jedem Baum, jedem Tier.

Die esoterische Bedeutung der mutterrechtlichen Institutionen scheint mir nun darin zu liegen, daß zum ersten Male die Frau selbst als Seelenträger erscheint, sozusagen als das edle Gefäß, das die Seele bewahrt und in das Kind überleitet. So stellt eigentlich das Weib die erste menschliche Konkretisierung der Seele, des Obertotems, dar, der die Verstorbenen wieder zu sich nimmt und die Kinder mit deren Geist belebt. Diese Rolle der Frau als erstem menschlichen Repräsentanten des Totems, womit sie das Tier als irdischen Seelenträger ablöst, scheint mir ihre Stellung und Wertung in der matriarchalen Gesellschaftsordnung zu erklären, die sich dann später im Kult der Muttergottheit auch religiös auswirkt. Denn die Frau rückt allmählich von der Rolle des Seelenträgers zur Identität mit dem Totem auf, was übrigens ganz im totemistischen Sinne der späteren Identität des Individuums mit dem Totem liegt. Das Verbot der Tötung des Totemtieres ist daher auch ein Selbstschutz, eine Sicherung gegen den Verlust der eigenen Seele und Unsterblichkeit. Denn ursprünglich wurde das Totemtier getötet, um eben seine Seele für das neue Lebewesen zu erlangen, wie der vortotemistische Seelenvogel der Semang beweist. So wurde der Seelenvogel zum Totenvogel, der die Seelen der Verstorbenen

[13]) Das entsprechende Material habe ich im „Mythus von der Geburt des Helden" (1908) und der „Lohengrinsage" (1911) zusammengestellt.

in den Himmel entführt, wie noch die zum Ammenmärchen herabgesunkene Storchfabel lehrt, in der man den Kindern den tiefwurzelnden Glauben von der aus dem Totenland kommenden Seele erhalten will[14]).

In der mutterrechtlichen Ideologie ist die Frau selbst zu diesem „Seelentier" geworden, das die Seelen der Verstorbenen beherbergt, bis sie ihnen als Mutter wieder zum Leben verhilft. Jetzt ist die Frau, als Weib und Mutter, so heilig wie früher der Totem, das heißt, wie die Seele selbst, die nicht verletzt oder getötet werden darf, um ihre Unsterblichkeit zu garantieren. So wird die Frau allmählich zum Repräsentanten der Seele selbst, als deren Medium sie anfangs aufgetreten war, wird mit der Seele identisch. Dies ist der Sinn des Mythus von Psyche, der späten bewußten Repräsentanz der weiblich gedachten Seele, die zugleich Namenspatronin der sich mit ihr beschäftigenden Wissenschaft, der Psychologie geworden ist. Die Idee der Frau als Repräsentantin der Seele wirkt dann nicht nur in den späteren, vermutlich von der Frau mitgeschaffenen Volksvorstellungen aller Art Feen nach, sondern liegt vielleicht auch dem kirchlichen Sakrament von der Unzertrennlichkeit der Ehe zugrunde, wonach Mann und Weib nicht nur ein Fleisch, sondern auch ein Geist sind.

Diese neue Seelenlehre von der Mutter, die das Kind nicht nur zur Welt bringt, sondern in der Totemrolle auch beseelen kann, ohne ihre eigene Seele dabei zu verlieren, wirkt sich dann in der sozialen Ordnung des materlinearen Familienrechts aus. In diesem wird der Vater auch sozial zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt (durch den Bruder der Mutter ersetzt) und die Kinder gehören — trotz Kenntnis seiner Zeugerrolle — nicht ihm, sondern der Mutter an. Es scheint mir auch, daß erst auf dieser Stufe der Begriff der Blutschande im engeren Sinne unserer Inzestvorstellung aufkommt, nämlich als Verbot des Geschlechtsverkehrs mit der Mutter. Allerdings wieder nicht mit realer, sondern mit animistischer Begründung, die die Mutter nicht als Besitz des Vaters, sondern als unverletzlichen Seelen-

[14]) Siehe meine Abhandlung über die Lohengrinsage (1911) und die ihr zugrunde liegende Seelenmythe vom „Ritter mit dem Schwan", der aus dem Seelenland kommt und ins Totenland zurückkehrt.

träger, d. h. aber als Garantie der eigenen Unsterblichkeit schützt. Die mit dem Mutterrecht gleichzeitige Gruppenehe nimmt keinen Anstoß daran, daß mehrere Brüder eine und dieselbe Frau — wenn es auch ihre leibliche Schwester ist — heiraten, weil es eben nicht auf die Blutsverwandtschaft, sondern auf die Seelenabstammung ankommt, ganz wie im ursprünglichen Totemismus[15]). Scheinbar sind alle diese Vorstellungen, die später in Sitte und Recht eine reale Begründung erhielten, ursprünglich gar nicht aus realen Forderungen, sondern aus seelischen Motiven entsprungen, die oft genug mit der Wirklichkeit in krassem Widerspruch standen.

So erkennen wir im Matriarchat, das später zur eigentlichen Familienbildung in unserem Sinne durch Anerkennung des Vaters führte, die dritte sozusagen vermenschlichte Entwicklungsstufe des Seelenglaubens, die durch eine immer weiter gehende Erkenntnis und Anerkennung der natürlichen Lebensvorgänge erzwungen wurde. Das erste Problem des primitiven Menschen war aber nicht das der Herkunft, sondern das der Zukunft, nicht das Rätsel des Entstehens, sondern das des Vergehens. Dem entspricht der naive narzißtische Glaube an die Körperseele, welche die Existenz des eigenen leiblichen Ich über Schlaf und Tod hinaus fortsetzt. Die zweite, totemistische Stufe vermag den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nur zu retten, indem sie diesen naiven Narzißmus aufgibt, um einen ähnlichen Kreislauf, wie er sich im Zeugungsprinzip der Natur offenbart, auch für den Menschen in Form der Seelenwanderung anzunehmen. Die dritte, matriarchale Stufe endlich akzeptiert die menschlichen Sexualvorgänge, indem der weiterhin festgehaltene Seelenglaube nunmehr im Weibe, der Mutter, konkretisiert wird. Dieser ihrer Totemrolle als Seelenträger verdankt das Weib ursprünglich ihre Hochschätzung in der Gesellschaft. Indem der Primitive zur Rettung seiner eigenen Seele den Geist der Ahnen in den Embryo eingehen ließ, gab er zugleich auch schon ein Stück seines Glaubens an die eigene individuelle Unsterblichkeit auf und ersetzte sie durch eine kollektive. Hatte so der Tod den Glauben an die unsterbliche Seele in die Welt gebracht, so

[15]) Erst später wurde das Blut selbst als Seelenträger gedacht, wie noch der Teufelspakt deutlich verrät.

wurde zur Rettung dieses Seelenglaubens vor der Erkenntnis der natürlichen Lebensvorgänge sekundär die Sexualität selbst gebraucht, da man mit ihrer Hilfe eine reale Unsterblichkeit in den Kindern (und Nachkommen) erzielen konnte, die allerdings nicht mehr die ursprünglich individuelle Unsterblichkeit war. Auf diese Weise wurde die ursprüngliche Ich-Psychologie, die Seelenlehre, zur kollektiven Sexual-Psychologie, die aber nur einen späteren Versuch darstellt, den Tod durch die biologische Wirklichkeit zu negieren, während er früher durch den seelischen Glauben verleugnet worden war.

So sehen wir denn im ursprünglichen Totemismus nicht mehr den individuellen Geist des Verstorbenen weiterleben, sondern den schließlich im Obertotem verkörperten Geist schlechthin, der von den Verstorbenen auf die Neugeborenen und von diesen wieder im Tode auf die nächste Generation übergeht. Im Gegensatz zu den strengen sozialen Sexualvorschriften (Exogamie usw.) schafft der Primitive so in seiner totemistischen Ideologie eine Art immaterielle Promiskuität, indem er sozusagen alle Geister in einen Obergeist zusammenfaßt, der wieder alle Kinder in gleicher Weise beseelt, wie die Mutter auf der folgenden Stufe ihrer Herrschaft auf Erden.

In diesem Obergeist der totemistischen Stufe erkennen wir aber unschwer den Gott der folgenden Entwicklungsstufe, der seine Immaterialität nicht nur bewahrt, sondern gegen die Konkretisierungsversuche der antiken Kulturwelt immer mehr vervollkommnet, um schließlich im christlichen Mythus seine alte Seelenbedeutung wieder voll zu erlangen. Vom esoterischen Sinn des Totemismus und des Matriarchats führt ein direkter Weg zum Christentum. Nur daß dieses die dem Totemismus inhärenten animistischen Züge in Form von religiösen Dogmen bewußt formuliert. Das Christentum, als eine psychologische Interpretation des Totemismus, beweist so nicht nur, daß dieser ein Seelenglaube war, sondern auch mit welch unausrottbarer Zähigkeit der Mensch an der Unsterblichkeit der Seele festhält. Es zeigt sich hier wieder, daß wir seelische Phänomene nicht voll erfassen können, wenn wir nicht synthetisch versuchen, spätere Entwicklungsformen zum genetischen Vergleich heranzuziehen; aber nicht nur weil sie das Alte bewahren, sondern noch

mehr, weil sie es unter dem Druck der fortschreitenden psychologischen Erkenntnis immer deutlicher und bewußter herauszuarbeiten genötigt sind.

So sehen wir das Christentum auf dem Boden des römischen Vaterrechtes und im Geiste der jüdischen Zeugungspflicht erwachsen. Also aus einer Überbetonung der väterlichen Rolle wieder auf die Befruchtung durch den Geist zurückgreifen, weil er die Unsterblichkeit der Seele gegen die der Rasse oder des Volkes gewährleistet. Jesus selbst wird vom Heiligen Geist gezeugt, dessen Symbol die Taube, einer esoterischen Interpretation des alten Seelenvogels entspricht. Die auf natürlichem Wege gezeugten Kinder jedoch sind mit der Erbsünde geboren und werden erst durch die eine Geistbefruchtung symbolisierende Taufe beseelt, ohne die sie der Unsterblichkeit der Seele nicht teilhaftig werden können. Hierin, in dieser Auffrischung des esoterischen Seelenglaubens, liegt auch der tiefere Grund für die Einstellung des Christentums zur Sexualität. Die Kirche mußte konsequenterweise die primitiven Sexualeinschränkungen bis zur vollen Ausschaltung steigern. Denn unter der Annahme des Seelenglaubens ist der Sexualverkehr zur Zeugung überflüssig und wird sündliche Lust. Ist ja doch der Keim, der nicht bloß das Leben, sondern mehr — die Unsterblichkeit verbürgt, nicht Sperma oder Ei, sondern die Seele, nach totemistischer so gut wie nach christlicher Auffassung. In diesem Sinne ist Christus, in dem der Obergeist des Totemismus wieder auflebt, selbst eine Personifikation der unsterblichen Seele und dies erklärt seine so gar nicht menschlichen Züge. Als Seele kann er nicht nur sterben und wieder auferstehen, sondern das Sterben und Wiederkommen sind geradezu die wesentlichen Charakteristika der Seele als des unsterblichen Doppelgängers unseres vergänglichen Körper-Ich.

Diese esoterische Seelenbedeutung erklärt nicht nur die auffälligen Züge der Christusgestalt, sondern auch den Inhalt des christlichen Glaubens, wie er in der Christusmythe symbolisiert, in der Dogmatik und Exegetik formuliert ist. Die Seelenbedeutung kommt darin zum Ausdruck, daß es nicht auf das zeitliche, sondern auf das ewige Leben ankommt, daß das Leben nur als Vorbereitung zum Tode gilt, der die Unsterblichkeit

nicht nur einleitet, sondern ganz im Sinne des animistischen Glaubens dessen Voraussetzung ist. Wichtiger als diese und zahlreiche andere Übereinstimmungen ist aber wieder der für diese Entwicklungsstufe charakteristische Unterschied. Führt auch vom totemistischen Glauben eine direkte Linie zum Christentum, so dürfen wir doch die Wandlungen nicht übersehen, wie sie sich in den sozialen Institutionen der verschiedenen Völker vom Totemismus bis zur römischen Zivilisation manifestieren. Vom Mutterrecht der nachtotemistischen Periode bis zum Vaterrecht des römischen Staates hatte sich eine komplette Umwälzung vollzogen, und das Christentum mit seiner Erhöhung der Mutter, Entwertung des Vaters und Beseelung des Sohnes stellt eine Neuanpassung und Neuanwendung der alten Ideen als Reaktion auf die veränderte Gestaltung der Dinge dar. Zum erstenmal wird hier, im Christentum, über Totemismus, Muttergottheit und Vaterrecht hinausgehend, eine Synthese versucht, die im Dogma von der Dreieinigkeit die Identität des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne symbolisiert. Damit wird zum ersten Male die ursprünglich (im Matriarchat) der Mutter geltende, dann (im Familienstaat) dem Vater zugeschriebene Seelenrolle auf das Kind, den Sohn ausgedehnt. Hiermit scheint die Entwicklung des Individuums eingeleitet, die wir in unserem modernen demokratischen Staatswesen als aus Mutterrecht und Vaterherrschaft herausgewachsen erkennen. Es ist das irreligiöse Zeitalter der Herrschaft des Kindes, das wir anderwärts besprechen werden.

Im christlichen Glauben und Dogma aber erkennen wir, genetisch betrachtet, einen neuen gewaltigen Rettungsversuch des Seelenglaubens aus der zunehmenden Gefahr seiner Materialisierung im römischen Vaterstaat und seiner Konkretisierung in der jüdischen Vaterfamilie. Das Dogma drückt nur aus, daß geglaubt werden muß, weil eben vom Glauben allein folgerichtig das Seelenheil, d. h. die Unsterblichkeit des Einzelnen abhängt, die der Römer zugunsten der Herrschaft seines Volkes aufgegeben, der Jude zugunsten der grenzenlosen Vermehrung seines Stammes und Erhaltung der Familie, um ein Linsengericht, verkauft hatte. Wenn der Mensch jedoch an Staat und Familie, nicht

aber an die individuelle Seele und ihre Unsterblichkeit glaubt, wie sie in Mythus, Kult und Dogma symbolisiert ist, so geht er dieser hohen immateriellen Güter verlustig. Alle die erbitterten Kämpfe der Kirche, innerhalb ihrer eigenen Sphäre sowohl wie nach außen hin, sind im Grunde nichts anderes gewesen, als notwendige Versuche der Menschheit, den alten Seelenglauben in seiner esoterischen Unsterblichkeitsbedeutung zu retten. Die feindlichen Kräfte des Materialismus und der Intellektualität wurden dabei im Teufel personifiziert, der so die vergängliche und verdammte Seele darstellt, wie Christus, der gegen den Satan zu kämpfen kommt, die unsterbliche Seele des Menschen selbst symbolisiert. Nur wird sie hier, wie bereits betont, zum ersten Male im Sohn dargestellt, d. h. in dem auf Grund der rechtlichen Familienorganisation ewig wiederkehrenden realen Doppelgänger des Vaters. Erst hier also, auf der Stufe der voll entwickelten patriarchalen Familienorganisation, wie sie im nachexilischen Judentum angebahnt ist und im römischen Recht kulminiert, macht der Vater auch seine seelischen Ansprüche auf das Kind geltend, weil er sich inzwischen rechtlich im Sohn einen realen Doppelgänger gesichert hatte, dem er alles zu opfern bereit schien, wenn er nur sein eigenes Leben in Namen, Rang und Würden fortsetzte.

Die Bedeutung des religiösen Seelenglaubens, wie ihn das Christentum demgegenüber betont, liegt also darin, daß er in dem unsterblichen Bestreben des Menschen, seine eigene Seele zu retten, uns die Seele gerettet hat, die in Gefahr war, mit ihrer zunehmenden Materialisierung und Konkretisierung in rechtlichen und sozialen Institutionen ihre esoterische Bedeutung für das Individuum zu verlieren und somit zu verschwinden. Dies hätte aber den Verlust des Unsterblichkeitsglaubens bedeutet, ohne den auch das Leben selbst wertlos schien, sonst hätte es die Menschheit nicht durch Jahrhunderte im Kampfe um diesen Unsterblichkeitsglauben aufs Spiel gesetzt und tatsächlich geopfert.

Auf der anderen Seite sehen wir aber der Seele eine ebenso große Gefahr ständig von innen her drohen, von der gesteigerten introspektiven Erkenntnis unser selbst, wie sie sich schließlich in der modernen Psychologie als der Wissenschaft vom Ver-

ständnis der „kausalen“ Motive unseres Denkens, Fühlens und Handelns etablierte. Diese Erkenntnis war aber — wie einleitend erwähnt — nicht bloß eine „naturwissenschaftliche“, sondern wesentlich eine eminent psychologische, d. h. interpretative, introspektive. Diese psychologische Erkenntnis bedroht aber die rein seelischen Werte von innen her, genau so wie der Staat, die Familie und die Gemeinschaft — als Konkretisierungen des Seelenglaubens — die Seele von außen bedrohen. So ist die Psychologie schließlich zum ärgsten Feind der Seele geworden, die, als Trost gegen den Tod geschaffen, im Laufe der psychologischen Erkenntnis und Selbsterkenntnis gleichsam ihre eigene Nichtexistenz erweisen mußte. So konnte es einerseits zur wissenschaftlichen „Psychologie ohne Seele“ kommen, anderseits zu einer Art Überlastung des innerlich Seelischen, das mit dem Verluste des ihm inhärenten Unsterblichkeitsglaubens an sich selbst zugrunde gehen muß, wie wir es in den Neurosen sehen.

Aus diesem Dilemma hat die Psychoanalyse in einem materialistischen Zeitalter, das am Selbstbewußtsein krankt und nicht nur den Unsterblichkeitsglauben, sondern auch seine exoterische Repräsentanz, die Religion, einzubüßen droht, einen neuerlichen Versuch bedeutet, das Seelische im Menschen zu retten. Ihre Großtat besteht darin, daß sie dies in der Mentalität unseres Zeitalters versuchte, indem sie den Seelenbegriff nicht bloß wie frühere Epochen exoterisch symbolisierte oder sozial konkretisierte, sondern ihn naturwissenschaftlich zu demonstrieren versuchte. Diese Art Real-Psychologie bedeutet aber den Tod der Seele, deren Ursprung, Wesen und Wert, wie wir sahen, gerade im Abstrakten, Unfaßbaren, Esoterischen gelegen war. Die Wirkung der Psychoanalyse auf die Menschen erklärt sich daraus, daß sie ihnen die bereits verloren geglaubte Seele noch einmal existent zeigte; der Widerstand gegen sie aus der Art, wie sie es tat: indem sie deren Existenz naturwissenschaftlich demonstrieren wollte. Dieser Beweis mußte seiner Natur nach mißlingen, da er nur zum Ergebnis führen konnte, daß sich die Existenz der Seele wissenschaftlich nicht beweisen lasse, genau so wenig wie die Existenz Gottes, mit dem sie ja identisch ist. Beim Versuch, die Seele wissenschaftlich zu demonstrieren, verflüchtigte sie sich, wie die edlen Stoffe in der Retorte des

Goldmachers, der statt der erhofften Substanz nichts als den Niederschlag weniger primitiver Elemente vorfand. Aber die Menschen versuchten auch noch mit der Psychoanalyse, sich an das zu halten, was sie brauchten und wünschten, indem sie nun in dieser „Psychologie ohne Seele“ eine Erlösungslehre suchten, was sie wissenschaftlich niemals sein konnte, obwohl in der Therapie noch die Idee vom Rettenwollen der Seele und des Seelenheiles deutlich nachklingt. Sie wirkte aber nur so weit und so lange sie die Illusion des alten Seelenglaubens stützen kann, d. h. soweit sie Seele ohne Psychologie zu bieten vermag.

II.

Sexualzeitalter und Psychologie.

„Nicht dazu ist Helena mit allen Reizen Pandoras ausgestattet, damit sie nur einem zu ausschließlichem Besitz sich hingebe."

Bachofen.

Wenn wir die im vorigen Abschnitt skizzierte Entwicklung der Seelenvorstellung aus dem individuellen Unsterblichkeitsglauben überblicken, so fällt auf, daß im primitiven Weltbild die Sexualität eine ganz andere, in gewissem Sinne geringere Rolle spielt als im antiken oder gar im modernen Leben. Selbst bei den primitivsten Völkern, die von den Ethnologen als „religionslos" bezeichnet werden, fanden sie doch eine feststehende soziale Organisation mit einer erstaunlichen Regelung des Sexuallebens verbunden. Es scheint, daß jede noch so primitive Kulturstufe gewisse sexuelle Einschränkungen aufweist, und es ist noch niemand gelungen, die bequeme Hypothese einer ursprünglichen Promiskuität auch tatsächlich in der Menschheitsgeschichte nachzuweisen. Diese Theorie ist ein Kind des dem vorigen Jahrhundert so liebgewordenen Entwicklungsgedankens und stützte sich auf den Vergleich des Menschen mit dem Tier, den wir dort gerne gelten lassen möchten, wo er uns Vorteile verspricht. Aber ein genaueres Studium des Tierreiches, namentlich auch der höheren Affen, hat gezeigt, daß viele Tierarten monogam, jedenfalls aber in einem viel geregelteren Sexualverhältnis leben, als unserer Auffassung der Promiskuität entspricht[1]). Die

[1]) Siehe besonders die ausgezeichnete zusammenfassende Studie von G. S. Miller jr. „Some elements of sexual behavior in primats and their possible

Annahme einer solchen kann auch kaum einem Wunsche entsprechen, diesen „paradiesischen" Urzustand wiederzugewinnen, denn wir finden eine solche Phantasie in keinerlei Überlieferung erhalten. Außerdem kann uns die Erfahrung lehren, daß eine weitgehende Promiskuität, wie sie beispielsweise heute herrscht, weit davon entfernt ist, das Individuum glücklicher zu machen als es unter den strengen sexuellen „tabus" der primitiven Kulturorganisationen war und ist.

Auf Grund meiner Erfahrungen und Studien bin ich geneigt, die Anschauung zu vertreten, daß das menschliche Sexualleben sich nicht aus einem ursprünglichen Zustand der Promiskuität zu immer weitergehenden Einschränkungen entwickelt hat, sondern umgekehrt von einem biologisch durch die Brunftzeiten und psychologisch durch den Seelenglauben streng geregelten Sexualleben zu immer größerer individueller Sexualfreiheit tendiert. Versucht man diesen Sachverhalt vom Standpunkt des Seelenglaubens zu verstehen, so eröffnet sich eine neue Perspektive, die man kurz folgendermaßen beschreiben kann. Es gibt in der menschlichen Entwicklung einen entscheidenden Wendepunkt, den man als die Entdeckung der Sexualität bezeichnen könnte. Dementsprechend kann man auch ein „Sexualzeitalter" unterscheiden, das ein anderes und späteres Entwicklungsstadium repräsentiert als das von Lebensnot und Todesangst beherrschte primitive Weltbild. Dieses basiert, wie ich zu zeigen versuchte, auf dem naiven Unsterblichkeitsglauben des Ich, der durch das heraufdämmernde Todesbewußtsein zur kompensatorischen Idee einer unsterblichen Körperseele führt, die als Doppelgänger des Ich weiterlebt. Was ich die Entdeckung der Sexualität nennen möchte, erfolgt nach dem schmerzlichen Aufgeben dieser individuellen Unsterblichkeit durch die Erkenntnis des Todes in der widerwilligen Anerkennung der Sexualität als eines Mittels, den individuellen Tod durch das generative Fortleben zu überwinden.

Im primitiven Weltbild sind Sexualität und Fortpflanzung

influence on the beginnings of human social development" (Journ. of Mammology, Vol. 9, No. 4, Nov. 1928).

Zum Tierleben im allgemeinen vgl. Fr. Alverdes: „Tiersoziologie" (Leipzig 1925).

streng geschieden. Die Fortpflanzung erfolgt nicht durch den Sexualverkehr, sondern durch das Eingehen der Seelen Verstorbener in den weiblichen Leib, der auf diese Weise immer nur eine Wiedergeburt, d. h. aber die Unsterblichkeit der Seele bewirkt. Daher sind die sexuellen Tabus für den Primitiven keine Einschränkungen, sondern Ausdruck des dem Individuum inhärenten Unsterblichkeitsglaubens, d. h. sie beschränken das Individuum nicht, sondern sie schützen es. Diese Einstellung des Individuums unterscheidet die Regelung des Sexuallebens der Primitiven vorteilhaft von der unseren: für den Primitiven sind es tabus, die sich von selbst verstehen, weil sie das Ich schützen, und nicht von außen auferlegte Beschränkungen desselben, wie wir sie empfinden. Erst die jüdisch-christliche Glaubenslehre machte die Identifizierung von Sexualität und Fortpflanzung zu einem religiösen Dogma, auf das die moderne Naturwissenschaft ihr kausalistisches Siegel drückte. Noch in der Psychoanalyse sehen wir die Folgen davon in dem Fehlschluß, daß die Sexualität, weil sie offenbar biologisch das Primäre war, auch psychologisch die erste Rolle spielen müsse. Ihre Bedeutung in der Menschheitsgeschichte verdankt sie aber weder ihrer ursprünglich biologischen Rolle als Mittel der Fortpflanzung, noch ihrer schließlich psychologischen Rolle im Liebeserlebnis, sondern hauptsächlich ihrer seelischen Rolle, d. h. aber als Ersatz der individuellen durch die generative Unsterblichkeit.

Diese Rolle der Sexualität kulminiert im antiken Weltbild mit seinen religiösen Mysterien und kosmischen Sexualmythen, in denen Seele und Sexualität als äquivalente Faktoren erscheinen, bis dann das Christentum die Seele wieder von der Sexualität trennt, weil inzwischen deren psychologische Bedeutung als Mittel zur individuellen Lustbefriedigung die biologische wie die seelische Seite überwuchert hatte. Diese Bemerkung soll natürlich nur in großen Linien andeuten, was ich meine. Im einzelnen wird man kaum so streng scheiden können, da es sich um einen ständigen Konflikt auf verschiedenen Bewußtseinsstufen und um ein jeweiliges Überwiegen des einen oder anderen Faktors handelt. Denn das vom egozentrischen Wunsch des individuellen Fortlebens beherrschte primitive Welt-

bild verschwindet nie mehr aus der Seelengeschichte der Menschheit, wenngleich es später in der sexuellen und schließlich in der naturwissenschaftlichen Ideologie ausgedrückt wird. Anderseits finden wir bereits die Anfänge des Sexualzeitalters und damit der naturwissenschaftlichen Kausalitätsbetrachtung in gewissen Riten und Mythen der Primitiven heraufdämmern. Trotz dieser unvermeidlichen Überschneidungen und Übergangsphänomene dürfen wir sagen, daß rein seelisch gesprochen das primitive Weltbild — wo immer wir es finden — von der Todesvorstellung beherrscht, die individuelle Unsterblichkeit so lange es geht zu retten sucht. Und zwar vorwiegend in sozialen Institutionen, wie Religion, Moral, Gruppengemeinschaft. Das antike Weltbild zeigt den Kampf der beiden Weltanschauungen (am deutlichsten in der ägyptischen Kultur), der dann im Griechentum mit dem Sieg des heroischen Individuums über die Götter und die göttliche Moral, aber auch mit dem tragischen Untergang des auf sich selbst gestellten Übermenschen endet. Das römische Weltreich steht dann im Zeichen der vollen sozialen, d. h. legalen Anerkennung der Sexualität als des Mittels zur generativen Unsterblichkeit, wie sie das Judentum seit jeher religiös vertreten hatte. Gegen diese zu weit gehende Konkretisierung des Seelischen, die den individuellen Unsterblichkeitsglauben unmittelbar bedroht, erhebt sich dann das Christentum, das beide Anschauungen zu vereinen sucht: In der Verherrlichung des Kindes, des Sohnes, die generative Unsterblichkeit und die Sexualität als Mittel dazu; im Ritus und in der Eschatologie die individuelle Unsterblichkeit der Seele, und zwar in weit höherem Maße als je vorher, da die Seele an und für sich unsterblich ist, ohne daß sie erst mittels der Befruchtung in den Geist eines Kindes eingehen muß. Im Dogma von der unbefleckten Empfängnis erscheinen die beiden Unsterblichkeitsmittel unifiziert. Etwas ähnliches sehen wir bereits in der ägyptischen Kultur, die allerdings noch mehr das Nebeneinander dieser beiden Strömungen zeigt: Die Seele wird noch mit dem körperlichen Doppelgänger, dem Ka, identifiziert; daher garantiert die Einbalsamierung die individuelle Unsterblichkeit. Zugleich hat die religiöse und soziale Hochschätzung der Frau als Ausdruck ihrer Anerkennung im Sinne der generativen Unsterblichkeit zur

Wiedergeburtsidee geführt, wie sie im Osirismythus und im Isiskult als Vorläufer des Christentums kulminiert. Hier ist auch die Idee des „Inzests" verankert, die einen Versuch darstellt, durch Eingehen und Wiedergeborenwerden aus der Mutter die individuelle und generative Unsterblichkeit im Ich zu vereinen. Diese in der Antike einzelnen Auserwählten vorbehaltene neue individuelle Unsterblichkeit (des Sexualzeitalters) wird dann später als zu individualistisch verworfen und der Einzelne mit seinen Unsterblichkeitsansprüchen wieder auf die kollektiven (sozialen) Mittel wie Religion, Moral, normale Sexualität (Ehe) verwiesen. Dieselbe Tendenz einzelner willensstarker Individuen, ihre eigene private Unsterblichkeit außerhalb der ihnen zugewiesenen Quote zu gewinnen, kehrt im Teufelspakt und im Teufelskult wieder, der übrigens auch von inzestuösen Riten erfüllt ist.

Aber der individuelle Unsterblichkeitsglaube ist so sehr Teil unseres wurzelhaften Selbst, daß wir ihn immer wieder die kollektiven Mittel zu seinem Schutz durchbrechen und in individuellen Schöpfungen sich realisieren sehen. Während die religiösen, sexuellen und sozialen Organisationen (wie wir sie in den drei ersten Abschnitten vom Standpunkt des Seelenglaubens betrachten) das der individuellen Unsterblichkeit verlustig gehende Ich durch kollektive Maßnahmen kompensieren, versucht das Individuum konstant in individuellen Leistungen sein Ich und sich selbst zu verewigen. Wir werden diese unsterbliche Unsterblichkeitstendenz des Individuums in den drei letzten Abschnitten als Willensphänomen in seinen Äußerungen in Traum, Leben und Werk des Individuums betrachten. Hier kommt es mir nur darauf an, den fundamentalen Gegensatz zwischen dem Individual-Willen, der sich zu verewigen sucht, und der Kollektiv-Seele, die unsterblich ist, herauszustellen und darauf hinzuweisen, daß beide zu einem hohen Grade in der Sexualität vereint sind. Warum sie trotzdem als Erlösungsmittel versagt hat, und heute mehr als je, bildet das Problem, mit dem wir uns in den folgenden Ausführungen beschäftigen wollen.

Wenn wir uns nochmals die Einstellung des Primitiven im vorsexuellen Zeitalter in Erinnerung rufen, so erkennen wir vor allem, daß ihm die Sexualität etwas Inneres symbolisierte

und nicht etwas Reales (eine Beziehung zum anderen Geschlecht) wie uns. Diese Auffassung steht in Übereinstimmung mit einem weiteren Resultat des Studiums der Primitiven, das noch ein anderes entwicklungsgeschichtliches Vorurteil gestürzt hat. Es ist heute von den Ethnologen anerkannt, daß das primitive Weltbild „magisch“ war und nicht real wie unseres. Das heißt, für den primitiven Menschen war alles Reale — einschließlich alles Kosmischen — ichverbunden, ja ichbedingt, während wir zwar eine unserem Ich weitgehend entsprechende Realität geschaffen, sie aber als äußere Welt dargestellt und anerkannt haben. Dies bezieht sich nicht nur auf die technischen, sondern ebenso — oder noch mehr — auf die moralischen Aspekte im weitesten Sinne des Wortes. Wir fühlen uns von allen möglichen äußeren Einschränkungen eingeengt, die nicht nur innere Hemmungen repräsentieren, sondern auch Hemmungen, die ursprünglich in uns selbst zu unserem eigenen Schutz von unserem Ich geschaffen und vom Primitiven als Teil seiner selbst (tabus) akzeptiert werden. Im vorsexuellen Zeitalter war das Hauptcharakteristikum der Sexualität weder das Biologische (Mittel zur Fortpflanzung) noch das Psychologische (Mittel zur Lustgewinnung), sondern das Seelische. Das heißt aber ihre Gefährlichkeit für das Individuum im Sinne des Verlustes seiner eigenen Unsterblichkeit durch Eingehen seiner Seele in das Kind. Diese Urangst, die im Grunde Todesangst ist, treffen wir heute bei den sogenannten Neurotikern in voller Ausbildung als Ausdruck ihres zu starren Festhaltens an dem egoistischen Unsterblichkeitsglauben, den die Menschheit im Grunde nie aufgegeben hat und wahrscheinlich gar nicht aufgeben kann. Der Sexualwiderstand (oder die Angst) ist für das Individuum natürlich, kommt von innen und nicht von außen, ist egoistisch und nicht moralisch und ist ein Ausdruck der Todesangst im Sinne des primitiven vorsexuellen Unsterblichkeitsglaubens. Solange und insoweit die Sexualität nicht als Mittel zur generativen Unsterblichkeit akzeptiert wird, gilt sie als I c h e i n b u ß e, wie noch das spontane Auftreten der Angst- und Schuldgefühle selbst bei nicht geschreckten Kindern und die von F r e u d ursprünglich als „Aktualneurosen“ beschriebenen Angst- und Schuldreaktionen des Erwachsenen auf seine Sexualäußerungen beweisen. Wir wissen

heute, daß keine „Kastrationsdrohung“ von außen diese Angstreaktionen erst erzeugt, sondern daß sie im Individuum spontan entstehen. Nur hat man ihren Ursprung nicht verstanden und sie daher „kausal“, d. h. aus äußerer Einwirkung erklärt. Sie sind aber nur seelisch zu verstehen, was unter anderem heißt, nur aus der Ideologie, aus der sie entstanden, die aber nicht die kausale, sondern die magische gewesen ist.

Die religiös-sozialen Organisationen der Primitiven schränken in diesem Sinne die Sexualität des Individuums nicht ein, sondern sie ermöglichen überhaupt erst das Sexualleben, das der Mensch für seine individuelle Unsterblichkeit aufzugeben bereit war und noch ist (Neurose). Im selben Sinne ermöglichte für den Menschen des sexuellen Zeitalters die Ehe das Sexualleben, indem sie es als Mittel der generativen Unsterblichkeit anerkannte und als solches auch religiös rechtfertigte. Von diesem Standpunkte des Seelenglaubens aus wäre also nicht der Sexualwiderstand zu erklären, der uns bei so vielen Menschen — nicht nur beim ausgesprochenen Neurotiker — entgegentritt, sondern seine Überwindung. Mit anderen Worten, der Übergang vom Ichzeitalter mit seinem naiven Unsterblichkeitsglauben zum Sexualzeitalter mit der Anerkennung der generativen Unsterblichkeit und der Sexualität als eines Mittels dazu. Dieser Übergang wurde, wie aus den früheren Ausführungen bereits folgt, ebenfalls vom Seelenglauben bewirkt und stellt nur einen neuen Versuch dar, wenigstens etwas oder so viel als möglich von der entschwindenden individuellen Unsterblichkeit zu retten.

Es zeigt sich hier bereits der erste paradoxe Gegensatz innerhalb der Entwicklung dieses Problems, das, wie wir im Verlauf unserer Untersuchung sehen werden, überreich an paradoxalen Wendungen, Umkehrungen und Gegensätzen ist. Die naive Trennung von Fortpflanzung und Sexualität, wie sie uns auf primitiver Stufe des vorsexuellen Zeitalters entgegentritt, bleibt eigentlich immer im Gefühlsleben der Menschen zu Recht bestehen — trotz aller Bemühungen von Religion, Moral und Wissenschaft, ihre Identität herzustellen. Nur wechselt und ändert sich die seelische Bedeutung der beiden Aspekte zu verschiedenen Zeiten der individuellen wie der Menschheitsentwicklung. Im primitiven Weltbild, wo die Befruchtung unabhängig vom Geschlechtsakt

durch die Seele (Verstorbener) erfolgt, galt der Sexualakt als natürliche Lustbetätigung, der man sich zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen hingab. Im sexuellen Zeitalter wurde gerade diese naiv-spielerische Sexualbetätigung verpönt und der Sexualakt immer mehr zum Mittel der generativen Unsterblichkeit, d. h. der Befruchtung (Kindererzeugung) eingeschränkt. Mit anderen Worten, im primitiven Zeitalter war die Sexualität alles andere nur nicht Fortpflanzung, weil diese die individuelle Unsterblichkeit gefährdete; im sexuellen Zeitalter sollte sie nur Fortpflanzung sein, weil diese die generative Unsterblichkeit, sicherte. Es ergibt sich hier eine Möglichkeit, die Sehnsucht des Menschen nach der angeblich ursprünglichen Sexualfreiheit als Tendenz nach Wiedergewinnung des naiven Unsterblichkeitsglaubens zu verstehen, dessen Ausdruck sie war. Diese Sexualfreiheit war aber nur eine negative Begleiterscheinung der primitiven Weltanschauung, deren positives Charakteristikum die Trennung der Sexualität von Befruchtung und Fortpflanzung war. Daher sehen wir noch heute im sogenannten neurotischen Typus, wie die Sehnsucht nach Sexualfreiheit nur ein Ausdruck des Verlangens nach Freiheit im allgemeinen, nach Befreiung aus den Fesseln der geregelten generativen Fortpflanzung (Ehe) im besonderen, ist und seine Bedeutung auch tatsächlich verliert, sobald dem Individuum die Möglichkeit geboten wird, diesen Wunsch zu erfüllen. So regelt die fundamentale Angst des Ichverlustes im körperlichen (Tod) und im seelischen Sinne (Unsterblichkeit) automatisch die Sexualbetätigung und rächt jeden Mißbrauch derselben für das betreffende Individuum durch Angst- und Schuld-Reaktion. Ja, selbst die von den Neurasthenikern angegebene Ursache ihrer Sexualverstimmungen, nämlich die durch den Samenverlust erzeugte Schwäche, scheint nur ein Nachklang jener uralten Sorge des Individuums um seine eigene Unsterblichkeit zu sein. Denn schon der Primitive enthält sich von selbst des Sexualverkehrs, um nicht zu viel Kraft zu verlieren, ganz wie unsere Sportsleute. Bevor wir nun die Bedeutung der bewußten und gewollten Enthaltung des einzelnen Individuums vom Sexualverkehr in seiner seelischen Bedeutung und ihren bedeutungsvollen Wandlungen in der Menschheitsgeschichte verfolgen, müssen wir den Sexualtrieb als solchen betrachten, insofern

er sich im Menschen unabhängig von Fortpflanzung und Sexualakt manifestiert.

Da erkennen wir vor allem, daß die sogenannten „Perversionen“, wie sie besonders **Freud** als dem Sexualtrieb inhärente Tendenzen der Befriedigung beschrieben hat, vom Seelenglauben her eine ganz bestimmte Beleuchtung erfahren. Zunächst ist auffällig, eine wie geringe Rolle sie im primitiven Weltbild, verglichen mit der Antike und besonders der Spätantike spielen. Während z. B. die Befruchtung durch das Tier im primitiven Zeitalter rein spiritual gedacht wurde, finden wir bereits im ägyptischen Amonkult die für das Sexualzeitalter charakteristische Materialisierung dieser Seelenvorstellung, indem der Stier von Heliopolis in der Gestalt des regierenden Pharao die Frau befruchtet, die dadurch zum Repräsentanten der Himmelskuh Hathor wurde. Die gleiche sexuelle Konkretisierung des tierischen Seelenträgers finden wir im kretisch-mykenischen Minotaurus, wie in der griechischen Überlieferung von dem die Europa entführenden Zeusstier. Über Alexandrien drang dieser Kult als „Hieros Gamos“ (Heilige Hochzeit) in den Hellenismus und ist dann durch die gnostischen Bräuche vielfach zu einer sexuellen Orgie entartet. Die besonders dem Stierkult scheinbar zugrunde liegende Idee der Potenz hat jedoch ihre Wurzel nicht im physischen, sondern im seelischen Kraftbegriff (dem Mana, mit dem wir uns später beschäftigen werden), was später in ihrem Übergehen auf den Gott, Priester oder König deutlich zum Ausdruck kommt.

Vom Tierkult finden wir leicht den Übergang zum Tieropfer, dessen Verzehrung den gleichen Sinn hatte: nämlich in den Besitz des geheimnisvollen Seelenkraftstoffes zu kommen, mittels dessen man selbst wagen konnte, das Weib zu befruchten, ohne zuviel von der eigenen Kraft zu verlieren. Die Fleischkost, die wir heute aus chemischen Gründen für nahrhaft erklären, ist beim Primitiven sicherlich aus magischen Gründen geschätzt worden, wie die meisten Entdeckungen und Erfindungen, die sich später als so real brauchbar und zweckmäßig erwiesen. Selbst für den Kannibalen hat das Verzehren von menschlichem Fleisch und Blut — das übrigens nur unter bestimmten Bedingungen erfolgt — eine symbolische Bedeutung, wie auch noch der Leib Christi den Anteil des Einzelnen an der Gesamtseele sym-

bolisiert. Das Verzehren kraftbringender Nahrung ist im Grunde immer eine Einverleibung von Seelenstoff gewesen. Im Sexualzeitalter sehen wir dann diesen Seelenstoff, der ursprünglich als in jedem Lebewesen vorhanden gedacht wurde, die spezifisch sexuelle Bedeutung annehmen, die uns noch heute in so weit verbreiteten Sexualgewohnheiten entgegentritt, daß man sie nur vom Standpunkte des menschenverzehrenden Staates, der die kollektive Unsterblichkeit sozial repräsentiert, als „Perversionen" bezeichnen kann[1a]). In den Riten gewisser gnostischer Sekten und bis zu einem gewissen Grade auch noch im mittelalterlichen Teufelskult finden wir das Verzehren des männlichen Spermas zu einem förmlichen Samenkult ausgebildet. Die hier zugrunde liegende Idee, die fast das ganze Sexualzeitalter im Gegensatz zum primitiven Weltbild beherrscht, ist nicht mehr die Enthaltung des Individuums vom Samen- und damit Kraftverlust, sondern nur die Bewahrung des Samens vor dem „Mißbrauch" der Befruchtung in einer sehr konkreten Form der Selbstbefruchtung (durch Verschlucken), die wieder nur einen Ausweg aus der sexuellen in die individuelle Unsterblichkeit darstellt. Ein noch radikalerer Versuch als der Inzest (siehe früher), mit dem übrigens der Samenkult in gnostischen und teuflischen Riten eng verbunden war. Die Idee der Befruchtung des Weibes durch den Mund, die wir charakteristischerweise nicht im spiritualen Seelenglauben der Primitiven, sondern erst im sexualisierten Seelenglauben der Antike ausgebildet finden, ist scheinbar nur ein Abkömmling der samensparenden Selbstbefruchtung, die wieder mit der seelischen Bedeutung des Atems (Hauch) zusammenhängt, wie er noch in der biblischen Überlieferung als Befruchtungssymbol nachwirkt (Lebensodem). Aber nicht nur die Entstehung, sondern auch das Festhalten an diesen Zusammenhängen im Folklore, den Märchen und dem Kinderglauben[2])

1a) Ähnliche Gedanken habe ich bereits in meiner Arbeit „Perversion und Neurose" angedeutet (Zeitschr. f. Psa., VIII, 1922; engl. Internat. Journal of Psa. IV, 1923). Wiederabgedruckt in dem Sammelband „Sexualität und Schuldgefühl", 1926.

2) Siehe meine Arbeit „Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien", 1911.

Übrigens scheint der Kuß seine Bedeutung auch dem Seelenglauben der

erklärt sich aus der naiven Seelenvorstellung und dem verzweifelten Widerstand gegen das Aufgeben dieser Unsterblichkeitslehre. Immer und überall handelt es sich um die Rettung der eigenen Seele (d. h. Unsterblichkeit) vor dem Aufgehen in der Befruchtungsideologie des Sexualzeitalters. Es kommt gar nicht mehr darauf an, ob es sich ursprünglich um die Unkenntnis des Zusammenhanges von Geschlechtsverkehr und Befruchtung gehandelt hat — wie vielleicht bei unseren Kindern — sondern zu erklären ist das Festhalten, nachdem einmal der Zusammenhang sicher erkannt war, wie unzweifelhaft in der Antike. Ja, im Folklore und im Erwachsenen sehen wir geradezu das Umgekehrte, daß nämlich gerade infolge der Kenntnis und Akzeptierung des Zusammenhanges im Sexualzeitalter das Individuum bewußt und absichtlich nach diesen „Perversionen" sucht und daran festhält, weil sie die Möglichkeit darbieten, innerhalb der sexuellen Weltanschauung die Allgemeinheit wieder um den eigenen Unsterblichkeitsanteil zu betrügen. Daher der soziale Bann, mit dem diese Praktiken belegt werden, aber auch das individuelle Schuldgefühl, das unvermeidlich damit verknüpft scheint. Das Festhalten an diesen „infantilen" Sexualtheorien und -Praktiken beruht also auf ihrer seelischen, nicht auf ihrer libidinösen Bedeutung; sie wurden festgehalten, weil sie den individuellen Seelenglauben trotz Akzeptierung der sexuellen Weltanschauung weiter ermöglichten. Es wäre interessant, zu untersuchen, inwieweit die Entstehung der Perversionen im Seelenglauben begründet ist; denn daß sie schon in gewissen antiken Anschauungen und Kulten diesem Zwecke dienstbar gemacht wurden, scheint mir außer Zweifel. Auch die vielbesprochene Homosexualität der Griechen scheint mir von daher etwas verständlicher. Bei ihnen spielt die Frau als Mutter die dem blühenden Sexualzeitalter entsprechend hochstehende Rolle. Sie wird aber im Sinne des im Griechentum vorherrschenden Seelenglaubens doch noch außerhalb der Sexualität gestellt, besonders immer noch vom Gott und nicht vom Mann befruchtet. So sucht der

Befruchtung durch den Mund zu verdanken. In diesem Sinne ist vielleicht das italienische Sprichwort donna basata mezza ciavada zu verstehen: der Kuß stellt die eigentliche Befruchtung dar, nach der der Koitus fast nur noch als eine Formalität erscheint.

Mann seine Seele zu bewahren und seine Sinnlichkeit mit Hetären zu befriedigen, die wieder keine Mütter waren. In der Knabenliebe kommt dann einerseits die Hochschätzung nicht so sehr der Sexualität, als ihres Produktes, des Sohnes, zum Ausdruck, in dem das eigene Ich und die eigene Seele weiterlebte, eine Idee, die dann das Christentum in der Verherrlichung des Sohnes vergeistigte. In der griechischen Knabenliebe, die eigentlich eine „Seelenfreundschaft" repräsentierte, war es der Geist, das Ich, die eigene Seele, die der Erwachsene dem Jüngling einzuprägen suchte. Hier liegt die tiefe Beziehung der sogenannten Homosexualität zum Narzißmus, wie sie die Psychoanalyse aufgedeckt hat, und die noch im Doppelgänger, dieser sozusagen negativen (neurotischen) „Homosexualität" nachklingt. Man befruchtet (auch geistig) das lebendige Abbild seiner eigenen Seele, die in einem möglichst körpergleichen (oder idealisierten) Ich materialisiert erscheint. Die Griechen haben übrigens nicht nur in der Knabenliebe, sondern auch sonst die Seele und nicht die Sexualität betont (siehe z. B. das Märchen von Psyche, später), was ihnen vielleicht die Ausnahmsstellung unter den Völkern des Sexualzeitalters verleiht.

Wiederum stoßen wir hier, bei Betrachtung des sexuellen Zeitalters, auf dieselbe Erscheinung, die auch das primitive Zeitalter charakterisierte: Es ist eine vom Mann gemachte Welt oder besser Weltanschauung. Ich sage Weltanschauung, denn schon hier wird eine uns noch später beschäftigende Grundtatsache klar: daß nämlich Völker — wie auch Individuen — von Ideologien leben, aber auch an ihnen (oder besser dem Mangel an solchen) zugrundegehen. Denn die Ideologien sind Ausdruck der Lebenskraft, repräsentieren Einstellungen zum Leben und seinen fundamentalen Tatsachen. Der äußere reale Zusammenbruch eines Volkes — ebenso wie des Individuums — ist nur eine Folge der allmählichen Untergrabung der Ideologien, die immer nur innerhalb eines gewissen Zeitraumes wirken. Oft geht der ideelle Zusammenbruch dem realen so lange voraus, daß der Zusammenhang nicht bemerkt wird, und das Individuum wie das Volk leben dann eine zeitlang sozusagen vom Kapital rein mechanisch weiter, zehren an ihrer eigenen Lebenskraft, die rapid einschrumpft, wenn sie nicht mehr von Ideologien gefüttert wird.

Das primitive Zeitalter zeigt nicht nur eine vom Mann gemachte Weltanschauung, sondern hatte auch nur den Mann und seine Unsterblichkeit zum Inhalt. Die soziale Mindereinschätzung oder Nichtschätzung der Frau war eigentlich — und ist immer noch (wie z. B. das Thema Dirne zeigt) — auf einen Seelenmangel begründet. Mit dem Heraufkommen des Sexualzeitalters beginnt die Frau Einfluß auf die noch immer vom Mann gemachte Weltanschauung zu gewinnen. In Ägypten, wo der seelische Kult (Totembefruchtung und Einbalsamierung) mit dem sexuellen Kult (der Wiedergeburt) um die Herrschaft ringt, gelangt die Frau zuerst zu einer mutterrechtlichen und seelischen Bedeutung, die dann im Marienkult des Christentums kulminiert. Von diesem Gipfelpunkt des Seelen- und Unsterblichkeitsglaubens geht es dann wieder abwärts, bis es zur Verleugnung der Sexualität als Unsterblichkeitsmittels im Teufelsglauben und zur Entwertung der Frau im Hexenglauben kommt.

Bevor wir einige typische Überlieferungen nebeneinanderstellen, um daran den Übergang des Seelenglaubens aus dem antiken Sexualzeitalter ins christliche Kindzeitalter zu illustrieren, wollen wir uns nochmals kurz die Anschauung des naiven Ichzeitalters in Erinnerung rufen, um diese primitive Grundeinstellung in ihren vielfachen Wandlungen und Verwandlungen wiederzuerkennen. Nach ursprünglichem Glauben wird die Frau nicht vom Manne befruchtet, sondern von einem Geist, in dem die Seele eines Verstorbenen (Ahnen) sich wieder zum Leben bringen will. Später sahen wir die Frau selbst diese Beseelerrolle übernehmen, von der sich der Mann — wie wir noch sehen werden — hartnäckig auszuschließen sucht, weil sie seine individuelle Unsterblichkeit bedroht. Die Einstellung des Mannes ist also relativ einfach: Solange als möglich Verleugnung seiner Rolle als Erzeuger und wenn dies unmöglich wird, Verweigerung derselben. Ursprünglich handelte es sich gewiß nicht um eine bewußte und gewollte Verweigerung oder Verhinderung der Befruchtung, die ja nach ursprünglichem Glauben gar nicht durch den Sexualverkehr herbeigeführt werden konnte. Erst die zunehmende Schwierigkeit, den naiven Seelenglauben auf der sexuellen Stufe aufrechtzuerhalten, führte zur *absichtlichen Enthaltung* des Mannes vom Sexualverkehr, dessen Befruch-

tungsfunktion als gefährlich für das Individuum und seine Unsterblichkeit erkannt wurde. Hier tritt nun die Rolle der Frau hervor, die im Laufe der Zeiten immer bedeutsamer, aber auch komplizierter wurde.

Wir brauchen nur einige typische, diesen Stoffkreis widerspiegelnde Überlieferungen nebeneinander zu stellen, um mit einem Blick diese folgenschwere Wandlung und den Einfluß der Frau darauf zu übersehen. Im Buch Tobias erkennen wir eine alte, wenngleich nicht primitive, Überlieferung des Brauchs der Keuschheitsnächte, die erzählt, wie der böse Geist Asmodi sieben Bräutigame der schönen Sarah nacheinander in der Hochzeitsnacht tötete, bis es endlich dem von Gott gesandten Tobias gelingt, den Bann zu brechen. Offenbar durch Befolgung der gebotenen Enthaltung vom Sexualverkehr, die die andern, vom Teufel verführt, übertreten hatten. In späteren Überlieferungen dieses Stoffkreises stirbt der Mann umgekehrt, wenn er sich in der ersten Nacht vom Geschlechtsverkehr enthält, wenn er dem lähmenden Zauber der bösen Geister erliegt, in den der alte Seelenbrauch im Sexualzeitalter verkehrt erscheint. Es fällt aber auch auf, daß in diesen späteren Überlieferungen die Frau eine höchst aktive Rolle spielt, ja geradezu im Mittelpunkt der Handlung steht, wie übrigens schon potentiell in der Tobiassage. Denn auch dort ist es im Grunde die Frau, die den Tod der Männer verschuldet; selbst wenn man der psychoanalytischen Deutung folgt, daß der eifersüchtige Vater des Mädchens, der den Männern das Grab schaufelt, deren Tod herbeigewünscht hätte. Er erfolgt tatsächlich durch den Seelenverlust des Mannes im gefährlichen Sexualakt. Übrigens ist auch der Wunsch des Vaters, seine Tochter für sich selbst zu behalten, im Seelenglauben verankert, und stellt — wie der Inzestwunsch überhaupt — einen Versuch dar, die individuelle Unsterblichkeit, trotz der Sexualität, im eigenen Kind zu retten. Eine weitverbreitete Sitte scheint den zugrunde liegenden Seelenglauben deutlicher bewahrt zu haben als die in die Sprache des Sexualzeitalters gekleideten Inzestgeschichten[3]). Der Kern der Überlieferung ist nach Reitzenstein[4]) folgender: Die Tochter eines

[3]) Rank: Das Inzest-Motiv, 2. Aufl., Kap. XI.

[4]) F. Reitzenstein: Das Weib bei den Naturvölkern, Berlin 1923.

söhnelosen Vaters kann als Sohn erzogen werden und wird nur an den verheiratet, der sie besiegt und erkämpft. Die Werber müssen dann eine Stammes-Eintrittszeremonie vollziehen, wie sonst nur das Weib. Diese Idee geht unzweifelhaft vom Vater aus, der in Ermanglung von Söhnen in der Tochter fortleben will, was im Seelenzeitalter durch ihre Vermännlichung, im Sexualzeitalter durch den Geschlechtsverkehr (Inzest) mit ihr symbolisiert wird. Wenn bei einzelnen primitiven Stämmen (der Halbinsel Malakka, den Batak auf Sumatra, den Alfuren auf Celebes) der Vater als erster der Tochter beiwohnt, so liegt das nicht nur im Sinne seiner Seelenerhaltung (in der Tochter), sondern ebensosehr im Sinne der Seelenrettung des zukünftigen Mannes, der die Frau schon befruchtet erhält.

Jedenfalls finden wir in späteren Überlieferungen, daß es die Tochter selbst (und nicht deren Vater) ist, die zur Bedingung ihrer Gewinnung verschiedenartige Kraft- oder Listproben stellt, die alle auf ihre sexuelle Überwindung in der ersten Nacht hinauslaufen. Hier kommt die Rolle der Frau aktiv zum Ausdruck, wie in der Tobiassage passiv. Aber in beiden Situationen hängt das Schicksal des Mannes von seiner Einstellung zur Sexualität im Sinne des alten Seelenglaubens ab. In der Tobiassage stirbt er, weil er der sexuellen Versuchung nachgibt und in der Rolle des Befruchters die eigene Seele verliert. In der späteren Überlieferung stirbt er, wenn er dem alten Brauch der Enthaltung nachgeben will, d. h. sich weigert, die neue sexuelle Weltanschauung anzuerkennen, als deren Vertreter hier die Frau erscheint. Sie fordert auf dieser Stufe vom Manne die Qualitäten, die früher dem befruchtenden Gotte zugeschrieben wurden, vor allem Kraft und Mut. Wir stehen also hier einer Entwicklungsphase des Sexualzeitalters gegenüber, in der es sich um die Überwindung der Sexualangst des Mannes handelt, die in seinem Seelenglauben und dessen Unsterblichkeitsbedeutung wurzelt. In diesen Kämpfen mit der starken, oft männliche Züge tragenden Frau, deren Typus die germanische Brünhilde darstellt, handelt es sich im Grunde um die Überwindung der männlichen Sexualangst und nicht des Sexualwiderstandes der Frau, auf die die Hemmung des Mannes nur projiziert erscheint. Dies erklärt vielleicht auch den männlichen Charakter mancher

dieser Heldinnen, die eben nur so weit widerstehen, als sie die männlichen Widerstände repräsentieren, und hat vielleicht auch mit dem Zug zu tun, daß zuerst der Vater — sozusagen aus seiner eigenen männlichen Psychologie — d. h. in Identifizierung mit dem Mann, diesem die Gewinnung der Tochter erschwert. Jedenfalls sahen wir die Tochter, dem söhnelosen Vater zuliebe männliche Züge annehmen, was ganz im Gegensatz zu ihrer biologischen Ödipusrolle steht, weil es im Seelenglauben begründet ist.

Auch sonst können wir die psychologische Bedeutung biologischer Tatsachen des Sexuallebens nicht verstehen, solange wir nicht imstande sind, sie aus der Sprache des Sexualzeitalters in die ursprüngliche Seelensprache zurückzuübersetzen. Ähnlich wie wir in der Überwindung des starken Weibes die männliche Sexualangst als weiblichen Sexualwiderstand projiziert finden, so scheint mir die Enthaltung des Mannes vom Geschlechtsverkehr mit der menstruierenden Frau nur eine reale Rechtfertigung seines Widerstandes zu sein. Biologisch spricht jedenfalls nichts dafür, im Gegenteil scheint die Frau um diese Zeit für die Sexualität und Befruchtung empfänglicher als sonst[5]. Die Menstruation bot nur einen willkommenen Anlaß, die ängstliche Zurückhaltung des Mannes mit der Gefährlichkeit der Frau zu motivieren. Dasselbe gilt für das „Tabu der Virginität", dessen gleichsinnige Erklärung durch Freud im Sinne des männlichen Psychologisierens verleugneter urtümlicher Seelenvorstellungen gelegen ist[6].

Wenngleich in allen diesen Überlieferungen von den „Probenächten" des Mannes noch dessen furchtsames Bangen um sein

---

[5]) Vielleicht entspricht sogar die Anzahl der Keuschheitsnächte (3—4), während deren sich der Mann zu enthalten hatte, der durchschnittlichen Menstruationsdauer.

[6]) Auch das Abschneiden der Klitoris, das nach Spencer und Gillen von den zentralaustralischen Stämmen als Fruchtbarkeitszauber und Einleitung zum Sexualverkehr geschildert wird, scheint einem Ersatz der Deflorierung, d. h. aber der Befruchtung durch einen anderen Mann zu entsprechen. Vielleicht ist sogar die Idee der Beschneidung mit der seelischen Bedeutung des Blutes verbunden, wie ja der Blutsbund Seelenverwandtschaft begründet.

Auf dem Boden des Seelenglaubens ist die Virginität folgerichtig bedeutungslos; sie wird erst wertvoll im Sexualzeitalter, wo sie dem Manne den Besitz von Frau und Kind garantieren soll.

Seelenheil nachklingt, so ist doch auch der aktive Einfluß der Frau nicht zu übersehen, die den Mann zu ermutigen oder eigentlich zu verführen sucht, wie schon die teuflische Schlange im Paradies, die einerseits mit Eva zusammenfällt, anderseits die sexuelle Erregung des Mannes symbolisiert, aber diese beiden Bedeutungen nur auf Grund der ursprünglichen Bedeutung als Seelentier (Beleber) annehmen konnte. Psychologisch heißt dies aber wohl vom Standpunkt des Mannes, daß es die verführerischen Sexualreize der Frau sind, die ihn seine Seelenvorsicht vergessen und sein Seelenheil aufs Spiel setzen lassen. Vom Standpunkt der Frau scheinen aber tiefere, vielleicht auch praktischere Motive mitgewirkt zu haben, die sie unabhängig vom Manne veranlaßten, ihn zum Aufgeben seiner Zurückhaltung zu bewegen. Der Mann mußte zunächst zur Anerkennung seiner seelischen Vaterschaft gezwungen werden, wovon vielleicht noch der Nachklang in unserem Zivilrecht fortlebt, was aber ursprünglich auf die Überwindung seines Widerstandes gegen die Abtretung der persönlichen Unsterblichkeit an die sexuelle Unsterblichkeit zurückgeht, die durch die Frau und später durch das Kind repräsentiert wird. Ein solcher Widerstand konnte naturgemäß bei der Frau nicht auftreten, die gewissermaßen ihrer Unsterblichkeit im Kind sicher war, während der Mann sie erst durch komplizierte Leistungen individueller und sozialer Art zu gewinnen hatte. Anderseits kämpft aber die Frau sozusagen um ihre offizielle Anerkennung als Seelenträger in ihrer ersten Emanzipationsbestrebung vom männlichen Seelenglauben, mit dessen Verdrängung durch die sexuelle Weltanschauung die Frau ihre bedeutsame Rolle zu spielen beginnt. Denn nicht nur biologisch ist die Frau Repräsentant der generativen Sexualität, sondern sie wird auch seelisch dazu, ein unendlich lange währender Kampf, dessen schönste Symbolisierung wir vielleicht im milesischen Psychemärchen vor uns haben. Wir erkennen darin den in der Antike nur angebahnten Prozeß der Beseelung der Sexualität, der durch die kirchliche Scheidung dieser beiden Sphären unterbrochen, erst im mittelalterlichen Minnedienst sich wieder religiös zu regen beginnt, um dann in der romantischen Liebe seinen Höhepunkt zu erreichen. Mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften wurde

dann die Seele wie auch die Sexualität biologisiert, um schließlich in der Gegenwart in einer Psychologisierung des Liebeslebens zu enden.

In diesem ganzen Prozeß spielt von Anfang an das Moment der Erkenntnis eine entscheidende Rolle, und zwar in ihrer zweifachen Bedeutung als fördernder und hemmender Einfluß des Bewußtseinsfortschrittes. Die Erkenntnis der sexuellen Tatsachen, gegen deren Anerkennung sich der Mann des Seelenzeitalters und das Seelische im Menschen immer gesträubt hatte, wird in allen Überlieferungen vom biblischen Sündenfall bis zu den Feenmärchen als Fluch dargestellt, der sich mit dem Tod, d. h. dem Verlust der Unsterblichkeit erfüllt. Dasselbe ist im Psychemärchen der Fall, wo die Erkenntnis des in seiner tierischen (Totem) und seelischen (Unsichtbarkeit) Gestalt erscheinenden Gatten in seiner wirklichen männlichen Gestalt Leiden und Tod bringt. Die Erkenntnis der seelischen Bedeutung des Liebespartners hilft die Unsterblichkeit gewinnen, die Erkenntnis seiner sexuellen Bedeutung zerstört das Glück, führt zum Verlust der Unsterblichkeit. In diesem Zusammenhang verstehen wir ein typisches Mythen- und Märchenmotiv, nämlich das Dummstellen des Helden, als Ausdruck seiner Verleugnung der Sexualerkenntnis, deren Anerkennung sein Seelenheil bedrohen würde. Hierher gehört der keusche Peronnik[7], das Vorbild des Toren Parzifal, der den sexuellen Verführungen aus „Tumbheit" entgeht, d. h. aber nicht aus sexueller Unwissenheit, sondern aus geheuchelter Unerfahrenheit, und so die heiligen Symbole des unsterblichen Gral gewinnt. Sein Nachfolger Lohengrin[8], der seine menschliche Rolle zu verbergen sucht, sich sozusagen der Frau als Rätsel aufgibt, leitet über zu den Überlieferungen vom klugen Helden, dessen Fähigkeit aber nicht darin besteht, das Rätsel der Sexualität zu erraten, sondern der schlau genug ist, sich trotz seiner Kenntnis und Anerkenntnis der Sexualität vor deren gefährlichen seelischen Folgen zu schützen.

---

[7]) Siehe Victor Junk: Gralsage und Graldichtung des Mittelalters, Wien 1912.

[8]) Rank: Die Lohengrin-Sage. Ein Beitrag zu ihrer Motivgestaltung und Deutung, Wien 1911.

Eine typische Entwicklungsstufe dieses ganzen Vorstellungskomplexes ist uns in der Turandotsage erhalten. Hier ist es nicht der Vater, der den Freiern seiner Tochter schwierige Aufgaben stellt, sondern die Tochter selbst, die es gegen den Wunsch ihres Vaters Turan tut (Turan-doht=Tochter des Turan). Es sind hier keine Kraftproben, sondern Rätsel (Erkenntnis), die der anonym auftretende Prinz Kalaf zur Freude des Königs und des ganzen Hofes löst, nachdem schon zahlreiche Werber der „grausamen" Königstochter ihr Leben geopfert hatten. Der bemerkenswerte Zug dieser Überlieferung ist aber, daß der unerkannte Prinz die Verzweiflung der besiegten Königstochter großmütig respektiert und den von ihr verlangten Aufschub der Hochzeitsnacht unter der Bedingung gewährt, daß sie bis zum nächsten Morgen seinen Namen und Abstammung errät. Hier erkennen wir das Motiv der Enthaltung des Mannes in der ersten Nacht (der Prinz widersteht übrigens tatsächlich den Verführungskünsten von Turandots Sklavinnen, die ihm „das Geheimnis der Herkunft" entlocken wollen) auf einer Stufe, auf der nicht mehr der Vater gegen den Freier um seine Tochter kämpft[9]), sondern der Vater auf Seiten des Freiers gegen seine Tochter steht. Mit anderen Worten, wo der Mann in einiger Front gegen den ersten Emanzipierungsversuch der Frau aus den Fesseln des männlichen Seelenglaubens kämpft. Turandot lehnt sich nicht nur gegen den Mann auf, sondern auch gegen den Vater, der sein Verfügungsrecht über die Tochter auf den alten Seelenglauben stützte. Zugleich damit lehnt sie sich aber auch gegen den Vater im Mann auf, d. h. gegen das neue Vaterrecht des Sexualzeitalters, das sie gewisser Freiheiten beraubte und sie dem einen Mann als Gatten und Geliebten (Befruchter) gefangengab, wie sie früher vom Vater monopolisiert worden war.

[9]) In der lateinischen Geschichte des Appollonius von Tyrus gibt König Antiochus den Freiern seiner Tochter ein Rätsel auf, das sein blutschänderisches Verhältnis zu ihr verhüllt bezeichnet. (S. Inzest-Motiv, 2. Aufl., S. 346ff.)

Eine andere persische Königstochter stellt dem Freier eine Frage, die sich auf ihre geheime Buhlschaft mit einem häßlichen Zauberer bezieht, den sie in einem unterirdischen Gemach verborgen hält und dem sie schon zwei Kinder geboren hat (Haxthausen: Transkaukasia, 1, 326). Wieder ist hier der unsichtbare (verborgene) tierische (häßliche) Befruchter dem legitimen Werber gegenüber gestellt.

Ähnliche Motive, wenngleich einer anderen Kulturstufe entsprechend, verrät die griechische Helenasage. Wenn man will, zeigt sie die Fortsetzung des eben geschilderten Kampfes der Tochter um ihre Sexualfreiheit in der Ehe. Im Helenatypus haben wir, wie ich anderwärts auszuführen gedenke[10]), einen Überrest der mutterrechtlichen Stellung der Frau und der damit verbundenen (brüderlichen) Gruppenehe vor uns, die seit Morgan von den Ethnologen als durchgängiges Entwicklungsstadium des Sexuallebens angesehen und von manchen als die Urform der Ehe (Polyandrie) betrachtet wird[11]). Es handelt sich dabei im Grunde um die Ehe einer Brüdergruppe mit einer Frau, wie sie im Helenamythus noch angedeutet und in dem daran geknüpften troischen Sagenkreis deutlich ist. Wir finden hier das Dioskurenpaar[12]) Kastor und Pollux, das den Raub der Schwester Helena an dem Entführer Theseus rächt, dann den vom Gatten Menelaus unzertrennlichen Bruder Agamemnon, der bei seiner Rückkehr von seinem Weib und deren Liebhaber erschlagen wird, und endlich die troischen Brüder, von denen Paris der legitime Entführer der Helena ist, die aber nach parallelen Überlieferungen auch anderen Brüdern (z. B. Deiphobos) angehört hat. Was uns hier interessiert, ist der im Helenakreis offenkundige Kampf der alten, aus dem Seelenglauben erwachsenen Gruppenehe — in der die leibliche Vaterschaft noch keine Rolle spielt — und des neuen mit dem Sexualzeitalter erwachsenen Vaterrechtes oder besser Rechts des Gatten, der, da er die Frau auch befruchtet, auf deren Alleinbesitz besteht. Die Frau der mutterrechtlichen Periode gehört aber nicht einem Manne an, da sie ja, wie wir gezeigt haben, der menschliche Repräsentant des kollektiven Seelenträgers (des Totems) ist. Dies gab ihr die religiöse und damit soziale Hochstellung, um deren Bewahrung sie im Sexualzeitalter so hartnäckig gegen den Vater-Gatten, d. h. den Mann kämpft.

---

10) In einer seit 1917 geplanten Arbeit über das Volksepos, in dem Nachklänge dieser urzeitlichen Verhältnisse zu finden sind. Siehe „Imago", V, 1917.

11) Siehe die psychologische Auswertung des entsprechenden ethnologischen Materials in Kap. XIII meines Buches: Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage, 2. Aufl., 1926.

12) Ebenda S. 424.

Die bedeutsame Wandlung, die sich inzwischen in der Stellung des Mannes vollzogen hat, können wir kurz so charakterisieren: Während er ursprünglich nur die Sexualrolle hatte, und die Befruchtung dem jeweiligen Seelenträger (Geist, Totem, Gott) vorbehalten blieb, wird das Sexualzeitalter mit der Vermenschlichung dieses Seelenträgers in der Frau (Mutter) eingeleitet. Dies gab ihr aber eine solche Vorzugsstellung (Mutterrecht), nicht nur sozial, sondern auch seelisch (religiös), daß der Mann gezwungen wurde, etwas für seine eigene Unsterblichkeit zu tun, deren naive Grundlage mit der Sexualerkenntnis verloren war, während die mutterrechtliche Organisation ihm keinen generativen Ersatz in den Kindern bot, die der Mutter gehörten und einen individuellen Vater nicht kannten. Hierin liegt, soweit ich sehen kann, das einzige Motiv, das den Mann bewogen haben könnte, seinen aus dem Seelenglauben stammenden Sexualwiderstand aufzugeben und seine Rolle als Befruchter anzuerkennen, um sich in den Kindern die generative Unsterblichkeit zu sichern. Zu diesem Zwecke mußte er aber der Vaterschaft sicher sein und dies führte wieder zur Forderung des Alleinbesitzes der Frau, die davon, wie von der ganzen Neuordnung der Dinge, nur Nachteile zu erwarten hatte und um ihre alten Rechte kämpfte. Vor allem lehnte sie den Gatten, der jetzt die Rolle des befruchtenden Gottes usurpierte, als Ersatz desselben ab und viele griechische Heroenkämpfe erweisen sich in diesem Lichte als Kraftproben des Mannes, der auf diese Weise seine göttliche Rolle legitimieren will, wenngleich er noch manchmal an der Frau zugrunde geht (wie z. B. Herakles)[12a]. So zeigt z. B. noch Paris in der ursprünglichen Überlieferung Züge des göttlichen Befruchters, während er schon bei Homer als Weichling dem männlichen Gatten Menelaus gegenübergestellt ist. Den ursprünglichen Raub des Gottes hat die spätere Sage zu dem Paris-Urteil abgeschwächt, das der klugen Entscheidung des Rätselraters entspricht, der sich im Sinne des alten Seelenglaubens für die illegitime Befruchtung (Venus) und gegen die Göttin der Ehe (Juno) entscheidet. Helena, die aus der Verbindung der

[12a]) Dies ist ein typisches Motiv im Kampf des Mannes gegen das heraufkommende Sexualzeitalter, wie wir bei Besprechung des Gilgamesch-Epos zeigen werden (s. S. 110ff.).

Leda mit dem Schwan (Seelenvogel) stammt, repräsentiert selbst die in der mutterrechtlichen Frau verkörperte unsterbliche Seele, um die der Kampf der Männer, Helden und Götter tobt.

Um die zahlreichen hier auftauchenden Probleme auf das uns hier beschäftigende zu beschränken und dieses weiter zu diskutieren, wenden wir uns einem Stoffkreis der christlichen Kultur zu, der uns den Einfluß dieses vergeistigten Seelenglaubens auf das Sexualzeitalter und dessen Untergang veranschaulichen soll. Es ist dies der Don Juan Stoff, der wie ich schon in einer früheren Arbeit andeutete[13], im Gegensatz zur populären Anschauung nicht die körperliche sondern die seelische Bedeutung der Sexualität (unter dem Einfluß des Christentums) behandelt. Ich glaube der Don Juan verkörpert, allerdings in einer ganz besonderen Gestaltung, den letzten Ausläufer des heroischen Typus, der das Recht des ersten Besitzes auf die Frau im Sinne des alten Seelenglaubens, aber unter dem Einfluß der christlichen Antisexualität vertritt.

Betrachten wir zuerst in diesem Lichte sein Verhältnis zum Manne, dann sein Verhältnis zur Frau und schließlich ihn selbst etwas näher. Don Juans Verhältnis zum Mann ist, ganz wie das des göttlichen Seelenbefruchters, kein rivalisierendes. Er tötet keinen Mann, um eine Frau zu gewinnen, weil er seiner Natur nach gar keinen sexuellen Rivalen haben kann. Sein natürlicher Gegner ist nicht der Mann, sondern die Frau, und die er nicht durch die Macht seiner Persönlichkeit besiegt, die überwindet er durch List. Daher gehört auch das aus der griechischen Amphytrionsage bekannte Motiv der Erschleichung des Liebesgenusses unter der Maske des legitimen Geliebten (Gatten) zum eisernen Bestand des Don Juan-Charakters. Er kämpft nicht als Gleichgestellter mit dem Mann, sondern ist ihm absolut überlegen, ganz wie in der Amphytrionsage der siegesgewisse Gott dem sterblichen Gatten. So gehört der legitime Geliebte geradezu zu den Bedingungen der Don Juan-Gestalt, deren hervorstechendster Charakterzug darin besteht, daß er den Mann nicht beseitigen, ausschalten, ersetzen, sondern nur betrügen, bestehlen will. Diese Rolle ist aber, wie leicht ersichtlich, nur

---

[13]) „Die Don Juan-Gestalt" (Imago, 1922), sep. 1924.

die späte Form des uralten Seelenglaubens, auf Grund dessen dem starken, willenskräftigen Übermenschen das Recht und die Pflicht zustand, die Frauen an Stelle des Totems und Gottes mit seinem Seelenstoff zu befruchten. Später muß sich der „Heros“ unter dem Wandel der Anschauungen dieses alte Recht vom Gatten mit Gewalt, von der Frau mit List gewinnen, nachdem es aus einem heiligen Brauch zu einem frivolen Mißbrauch geworden war.

Auch Don Juans Verhältnis zur Frau scheint bei näherem Zusehen ein etwas anderes als die landläufige Meinung anzunehmen geneigt ist. Vor allem liegt ihm nicht so sehr an der Erreichung des sexuellen Zieles, dessen er, wie eines ihm zukommenden Rechtes gewiß ist, als an dem besonderen Weg und den Umständen, die wir eben geschildert haben. Ohne den legitimen Mann hat das Weib an sich keinen Reiz für ihn; aber nicht weil dies eine sportliche Verlockung im Sinne von Freuds „geschädigten Dritten“ darstellt, sondern weil seine Rolle gar nicht darin besteht, sie dem Manne wegzunehmen, nur vorwegzunehmen. Die einem andern zugesagte Frau vor ihrer Verehelichung zu begatten, heißt auch ursprünglich gar nicht die Vaterrolle spielen, sondern umgekehrt die Rolle des davon verschiedenen Totem, des beseelenden Gottes. Dementsprechend will Don Juan die Frau auch gar nicht für immer, sondern nur für einmal „besitzen“. Spätere dichterische Bearbeiter des Don Juan-Stoffes, namentlich unter den Romantikern, gehen in der poetischen Motivierung seines Charakters so weit, daß sie ihn dem Teufel vergleichen, den auch nicht so sehr die Körper, als die Seelen und der Kampf um sie reizt.

Es scheint mir, daß diese Motivierung ein Stück des alten Seelenglaubens enthält, der übrigens in seiner christlichen Ausprägung dem ganzen Don Juan-Stoff zugrunde liegt. Hierin wurzelt vermutlich auch die von einzelnen Romantikern herausgearbeitete Beziehung Don Juans zur Faust-Gestalt, die in der ursprünglichen Überlieferung selbst den Herrn und Meister der Schwarzkünste repräsentierte und nicht nur dessen gelehrigen Schüler. Goethe erst, dieser wahre Vorläufer des Romantizismus, machte ihn zu dem edlen Ringer um Wahrheit und Persönlichkeit, indem er das Teuflische von ihm abspaltete und als Ver-

führer nach außen projizierte. Das Wesentliche der Don Juan-Figur beruht im Gegenteil darauf, daß der Held selbst den Teufel darstellt, während seine menschlichen Züge in seinem doppelgängerischen Diener abgespalten sind[14]). Diese nahe Verwandtschaft, ja Identität der Don Juan-Gestalt mit der Teufelsfigur scheint so offenkundig, daß man sich wundern muß, sie außer in vereinzelten Anspielungen der Dichter nicht zum Verständnis des Stoffes herangezogen zu finden. Ein Grund dafür mag wohl darin liegen, daß man bekanntlich auch nicht sehr viel über die Bedeutung des Teufels weiß. Es mag sich aber herausstellen, daß uns gerade die Don Juan-Gestalt über sein Wesen mehr sagen kann als die Kirche, nachdem wir einmal die Identität erkannt und im Lichte des primitiven Seelenglaubens wie seiner Wandlungen betrachtet haben.

Mag es auch auf den ersten Blick scheinen, als sagte die Don Juan-Gestalt nicht viel mehr über den Teufel aus, als man ohnehin schon von ihm zu wissen glaubt: daß er nämlich eine Personifikation des hemmungslosen Trieblebens darstellt, mit besonderer Betonung der Sexualität. Aber sein ebenso offenkundiges Verhältnis zur unsterblichen Seele, d. h. zum alten Seelenglauben wird uns im Zusammenhang mit seinem Sexual-Charakter erst verständlich, wenn wir ihn als einen Niederschlag des im Kampf mit dem neuen christlichen Seelenglauben unterliegenden Sexualzeitalters betrachten. Nachdem die Kirche die Seele wieder aus den Klauen der Sexualität befreit hatte, indem sie mit der Unsterblichkeit der Seele auch die spirituale Befruchtung proklamierte, wird die göttliche Seelenbefruchtung zu einer teuflischen Buhlerei gestempelt. So wird der Teufel zu einer Personifikation der verwerflichen oder besser gesagt der verworfenen Sexualität, der die Unsterblichkeit wieder abgesprochen wird, nachdem man des individuellen Weiterlebens im Jenseits wieder sicher zu sein glaubte. So wurde der Teufel Symbol des sterblich-verdammten sexualisierten Seelenbegriffes wie der christliche Gott Symbol des unsterblichen Ich, symbolisiert im wiedergeborenen Sohn. Der seelische Gott hatte gewisse Züge des Sexualzeitalters übernehmen müssen, um wieder lebensfähig zu

[14]) Siehe meine Don Juan-Studie.

werden, anderseits wurden gewisse Züge des alten Seelengottes, wie z. B. der tierische Charakter, als unvereinbar mit den neuen Anschauungen in den Teufelsattributen entwertet (Hörner, Schweif und Klauen). So stellt der Teufel die durch den christlichen Unsterblichkeitsglauben erfolgte Entwertung der sexualisierten Seelenkonzeption dar, wie Gott die seelische Konzeption der generativen Unsterblichkeit darstellte. Die Rollen sind also schließlich komplett vertauscht: die ursprünglich rein spiritual gedachte Befruchtung durch die Geister Verstorbener wird im Sexualzeitalter durch Anerkennung der Vaterschaft sexualisiert, bis schließlich im Christentum die sexuelle Befruchtung zu einer bloß sinnlichen Momentanbefriedigung ohne jede seelische Bedeutung gestempelt wird.

Diese Entwicklungsstufe des Seelenglaubens haben wir in der Don Juan-Gestalt vor uns, die gleichzeitig den alten göttlichen Heros darstellt, dem die Befruchtung obliegt, und die durch den neuen christlichen Seelenglauben zur Sterblichkeit verdammte teuflische Sexualität. Es bleibt uns noch die Rolle der Frau in diesen Zusammenhang einzufügen und damit wieder den Anschluß an unser früheres Thema zu gewinnen. Wir sahen die Frau im Beginn des Sexualzeitalters gegen den Vater und seine Ansprüche sich auflehnen und später gegen den dieselben Ausschließlichkeitsrechte fordernden Gatten kämpfen. Im Don Juan-Kreis kämpft sie gegen den Liebhaber (Befruchter), als dessen Verbündete wir sie früher (z. B. im Helenamythus) sahen. Um diese Wendung der weiblichen Einstellung zu verstehen, müssen wir das gleichfalls durch das Christentum angebahnte Liebeserlebnis im Verhältnis der Geschlechter würdigen. In der allmählich entgeisterten Welt des Primitiven und der entgötterten Welt der Antike, aus der das Christentum erwuchs, wird schließlich jeder Mann (jedermann) zum irdischen Stellvertreter des befruchtenden Gottes und jede Frau zum Seelenträger und Seelenbewahrer. Mit anderen Worten, die irdischen Repräsentanten des Seelengeistes — Mann und Weib — werden nicht nur als Beseeler des Kindes, sondern auch als Beseeler des Liebespartners gedacht. Hier ist der Ursprung der seelischen Liebe zu suchen, aber auch das Verständnis ihres Niederschlages in den Feenmärchen (vom Typus der Psyche), in

denen je nachdem der Held oder die Heldin den verzauberten tierischen oder seelenlosen Geliebten beseelt, solange sie das Verbot, dessen vormenschliche Gestalt zu erkennen, nicht übertreten.

Um diese seelische Liebe, um die Anerkennung ihrer seelischen Rechte kämpft aber die Frau im Don Juan, der sich in seiner „wahren Gestalt" zeigt. Indem der scheinbar nur den Sexualgenuß suchende teuflische Heros seine göttliche Rolle als Beseeler nicht erfüllt, betrügt er nicht nur das Kind, sondern auf dieser Stufe der Moral und Gesellschaftsordnung auch die Frau. Diesen Verrat an der Seele, der nicht nur vom Weib als „Entehrung" betrachtet wird, sondern auch im männlichen Ehrbegriff eine große Rolle spielt, rächt die Frau auch noch in den Don Juan-Dichtungen, und nicht den sexuellen Verrat. Und ganz im Sinne dieser weiblichen Ideologie geht der Held in der ganzen Don Juan-Überlieferung regelmäßig an der ersten Geliebten zugrunde, der er „untreu" geworden ist, weil er ihr die Seele schuldig blieb. Der Mann will, an dem alten Glauben festhaltend, sich der Befruchtungsaufgabe entziehen, kann aber damit seine Seele nicht mehr retten, die ohne die weibliche Sexualideologie lebensunfähig geworden ist. Anderseits hat die Frau kein Motiv mehr, sich den Mann, der sie zuerst besitzen soll, von einem Glauben aufzwingen zu lassen, der einst dem Mann, der sie dauernd besitzen sollte, von Vorteil war. Und so erkennen wir im Don Juan-Stoff den Niederschlag eines zweiten Emanzipierungsversuches der Frau aus dem Zwang des sexualisierten Seelenglaubens, der sich diesmal nicht mehr gegen den Vater und Gatten (Helena, Turandot), sondern gegen den illegitimen Befruchter wendet, dessen Rolle aus einer seelischen zu einer sinnlichen, aus einer göttlichen zu einer teuflischen geworden war. Der „Liebhaber" erweist sich so als der in die sinnliche Sphäre herabgedrückte „göttliche" Befruchter des alten Seelenzeitalters und diese seine seelische Rolle — nicht die „Sexualpsychologie" — erklärt die oft unverständlichen Situationen in vielen „Dreieck-Verhältnissen".

Diese noch für unsere Gesellschaftsmoral bedeutsame Wandlung in den sexuellen Beziehungen geht auf den vom Mann geschaffenen Seelenglauben zurück, an dessen allmählicher Zu-

rückdrängung und Wandlung die Frau den größten Anteil hat. War es ursprünglich nicht nur Pflicht der Frau, sondern eine religiöse Ehrung, von der göttlichen Seele oder ihrem irdischen Repräsentanten befruchtet zu werden, ehe sie sich dem sterblichen Manne hingab, so folgte aus dem Festhalten des Mannes an diesem seinen Unsterblichkeitsgedanken konservierenden Brauch und dem allmählich erstarkten Widerstand der Frau dagegen, eine andere sittliche Einschätzung des „außerehelichen" Geschlechtsverkehres. Der Mann behält das stillschweigend gewährte Vorrecht, im vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr seinen „illegitim" gewordenen Seelenglauben aufrechtzuerhalten, während die Frau und Mutter von dieser ihres seelischen Gehaltes immer mehr beraubten Unsitte abrückt. War so früher eine bevorzugte Klasse der Männer (Priester, König, Heros) nur das sexuelle Werkzeug der göttlichen Seele gewesen, so wird jetzt eine verpönte Klasse von Frauen zum Werkzeug des entseelten Sexualgenusses erniedrigt (Hexe, Dirne). Dies ist aber eine vollkommene seelische und sittliche Umwertung der im alten Seelenglauben wurzelnden Anschauungen. Denn früher waren die Männer in zwei Klassen getrennt, in solche, die das Weib vermöge besonderer Seelenkräfte vorehelich befruchteten und solche, die mit ihr Sexualverkehr hatten; später erscheinen die Frauen in zwei ebenso scharf geschiedene Sexualklassen geteilt: in solche, welche dem alten verfallenen Seelenglauben des Mannes „hetärisch" weiter dienen, und solche, denen er im Sinne der neuen Sexualideologie die Seele geben muß, d. h. die er als Mutter seiner Kinder anerkennt.

* * *

Mit der Betrachtung des Don Juan als einer vermenschlichten Teufelsfigur haben wir ein Gebiet betreten, das uns vom primitiven Seelenglauben über dessen sexuelle Konkretisierung in das noch herrschende psychologische Zeitalter führt. Obwohl die vermenschlichte Darstellung seelischer, d. h. göttlicher Vorgänge in allen Riten und Kulten, vom primitiven Tanze und Opfer bis zur griechischen Tragödie die Hauptrolle gespielt und im „Leben Christi" einen Höhepunkt dramatischer und tragischer Ausdruckmittel erreicht hatte, handelt es sich doch

in der Phase der Dramatisierung, die wir jetzt betrachten wollen, um eine neue und bedeutsame Formfindung. Schon der Don-Juan, der die verdammte Sexual-Ideologie im Symbol des Teufels repräsentiert, läßt erkennen, daß es sich in diesem neuen Zeitalter um einen Versuch handelt, die altüberlieferten Seelensymbole nicht nur in menschlicher Gestalt darzustellen, agieren zu lassen, sondern auch sie zu vermenschlichen; d. h. ihr unverstandenes Wesen und Handeln in einer Weise plausibel zu machen, zu motivieren, zu erklären, die wir als psychologisch bezeichnen müssen. Diese Motivierung erfolgt natürlich jeweils aus dem Geist der Zeit, den der dramatisierende Künstler so gut in seinem Bewußtsein repräsentiert, wie das Urtümlich-Seelische in seinem Unbewußten.

Ungefähr um dieselbe Zeit, als die ersten Dramatisierungen des Don Juans im hexenwütigen Spanien auftauchten, stand im reformatorisch eingestellten England der Elisabethanischen Zeit die Theaterkunst auf einer Höhe, die sie seither nicht mehr erreichte. Besonders an den Namen Shakespeare knüpft sich für uns eine dramatische Tradition, die den Gipfelpunkt der psychologischen Charakterisierungskunst darstellt. Wenn wir uns diese Kunst und die Stoffe, deren sie sich bemächtigte, näher ansehen, so erkennen wir, daß es sich auch hier — ähnlich wie beim Don Juan — um mythisch oder historisch überlieferte Seelenstoffe handelt, die zwar meist schon novellistisch und dramaturgisch überarbeitet waren, aber ihre rein menschliche Prägung erst vom Dichter erhielten. Es handelt sich dabei um psychologische Charakterstudien alter Seelentypen, die der Dichter zwar als menschliche Individuen schon von der Tradition übernahm, deren Handlungen er aber psychologisch motivieren mußte, da ihre seelische Bedeutung unverständlich geworden war. Indem Shakespeare die ursprünglichen Seelenmotive, wie sie sich später im menschlichen Handeln offenbarten, als Ausdruck bestimmter Charaktertypen interpretierte, erscheint er mir als der erste abendländische Psychologe, in dessen Bannkreis sich die wissenschaftliche Seelenkunde, besonders die Charakterologie, noch heute befindet.

Ich kann den im Einzelnen höchst aufschlußreichen Nachweis für diese Auffassung hier nicht erbringen, weil dazu nicht

bloß ein gründliches Eingehen auf die Quellen nötig wäre, aus denen Shakespeare geschöpft hat, sondern auch auf die Zeitverhältnisse und seine persönlichen Erlebnisse[15]). Ich muß mich hier mit einer Probe begnügen, die uns nur — im Rahmen unseres Themas — den Weg andeuten soll, den der Seelenglaube über das Sexualzeitalter zur Psychologie genommen hat. Dem Stoffkreis der sexuellen Enthaltung des Mannes in den ersten Nächten und der Rolle, die der Frau darin im Sexualzeitalter zufällt, gehört auch die novellistische Fassung dieses alten Seelenmotives durch Giovanni Fiorentino an, die Shakespeare dem „Kaufmann von Venedig" zugrunde legte[16]). In dieser Überlieferung gerät der venezianische Handelsherr in Schulden, weil er die wiederholten (drei) Werbungsexpeditionen seines Adoptivsohnes Gianetto finanziert. Dieser hat sich in den Kopf gesetzt, die schöne und kluge Dame von Belmonte zu gewinnen, die ihre Freier in der ersten Nacht in betäubenden Schlaf versetzt und sie am nächsten Morgen aller Habe beraubt davonjagt. Zweimal wird der standhafte Jüngling von der Schönen zur unfreiwilligen Enthaltung verurteilt, die nach ursprünglichem Seelenglauben ein Wunschmotiv des Mannes darstellt. Erst beim dritten Mal, d. h. ins Seelische zurückübersetzt, in der dritten Nacht vermag er, von einer Dienerin gewarnt, den schwächenden Schlaftrunk zu vermeiden und die Frau zu erobern. So hat er doch auf einem Umweg die Seelenvorsicht durchgesetzt und erst nach der im Seelenglauben gebotenen Enthaltung seinen Sexualwiderstand aufgegeben.

Erkennen wir hierin, wie bereits früher angedeutet, schon eine „interpretative" Projektion der männlichen Seelenangst auf die sexuell widerstrebende Frau, so ist im Kaufmann von Venedig dieses Sexualmotiv gänzlich ausgeschaltet und durch die „novellistische" Kästchenwahl ersetzt, die nur insoferne einen symbolischen Anklang[17]) an das Urmotiv zeigt, als der Held auch zwei

---

15) Ich hoffe dies späterhin in einer eigenen Studie über Shakespeare zu tun.

16) Nach Simrock: Quellen des Shakespeare, Berlin 1831. — Die Novelle ist die erste des vierten Tages im „Pecorone" und vermutlich aus den Gestis Romanorum geschöpft.

17) Siehe Freud: „Das Motiv der Kästchenwahl" (Imago II, 1913).

Kästchen unberührt läßt und nur das dritte öffnet. Aber auch diese ganze Episode, sowie die mit ihr verflochtene Porziahandlung überhaupt dienen dem Dramatiker nur dazu, um eine Folie für seinen Shylock-Charakter zu schaffen, der zwar in der Novelle schon menschlich vorgebildet, aber nicht mit dem seelischen Geist erfüllt ist, der uns auch in ihm eine deutliche Personifikation des Teufels erkennen läßt. Ja, das ganze so viel kommentierte Rechtsgefüge der Handlung erweist sich bei näherer Betrachtung als ein richtiger Teufelspakt, durch den die Seele für Geld verpfändet wird; und die viel kritisierte sophistische Lösung des dramatischen Knotens ist kein deus ex machina, eher schon ein diabolus ex machina: ein richtiger Betrug des um den Lohn seines Paktes geprellten Teufels, der ganz folgerichtig nicht sein Geld zurückwill, sondern die christliche Seele, die hier wie so oft im Blut symbolisiert ist. Der Jude, der des unsterblichen Seelenglaubens nicht teilhaftig ist, eignet sich so gut zur Darstellung des Geld-Teufels, wie der Gottes-Lästerer Don Juan zur Darstellung des Sexual-Teufels.

Was auch hier wieder, wie beim Don Juan auffällt, ist die Tatsache, daß diese offenkundigen Zusammenhänge bisher nicht erkannt wurden: ein Beweis, wie gut der Überlieferug die allmähliche Vermenschlichung, dem Dichter seine psychologische Charakterisierung gelungen ist. Diese Charakterisierungskunst, die wohl persönliche Begabung des Dichters voraussetzt, erscheint doch erst in einem Zeitalter der im Glanz des Christentums verblassenden Sexual-Ideologie und der an ihre Stelle rückenden Seelenlehre (psychologische Motivierung). Es kann daher nicht verwundern, wenn es leicht möglich wird, noch eine andere Parallele zwischen dem spanischen und dem englischen Dramatiker zu ziehen. Im Hamlet hat Shakespeare einen anderen alten Seelenstoff charakterologisch interpretiert, der gleichfalls im Don Juan eine überragende Rolle spielt: nämlich die Rache oder Rächung des Ermordeten, der keine Ruhe im Grabe finden kann. Es scheint mir außer Zweifel, daß der „Steinerne Gast" und der Geist von Hamlets Vater nicht nur äußere Ähnlichkeit aufweisen[18]), sondern aus derselben Mentalität heraus

[18]) Ich habe sie bereits in der „Don Juan-Gestalt" parallelisiert.

entstanden sind. Im Don Juan rächt Donna Anna den Tod ihres Vaters, da kein Sohn zur Vollziehung der Blutrache da ist. Hamlet erweist sich nicht unfähig zur Erledigung der gleichen Aufgabe, die er ja schließlich vollbringt; er verzögert die Rachetat nur, was die Überlieferung mythisch, der Dichter psychologisch motiviert. Deswegen ist man in der Erklärung des Hamlet-Problems eigentlich nie über Shakespeare selbst hinausgekommen, denn seine Darstellung ist selbst schon eine vervielfachte charakterologische Motivierung und psychologische Interpretierung einer längst vergessenen seelischen Bedeutung, welche auch Freud mit dem Ödipus-Komplex nicht aufgedeckt, eher verdeckt hat. Shakespeare gibt die psychologische Motivierung des Themas und seines Helden, indem er einen zögernden (melancholischen, neurotischen) Charaktertypus zeichnet, was jedoch die Verzögerung der Tat selbst nicht erklärt, nur verständlich macht, daß er zögert, nicht aber warum. Freud gibt die Motivierung des zugrunde liegenden Seelenmotivs in der Ideologie des Sexualzeitalters und muß daher auch den aus dessen Blütezeit stammenden Ödipus-Mythus zur Verdeutlichung heranziehen. Was aber ist der ursprünglich zugrunde liegende Seelengehalt, den die Überlieferung, wie wir sehen werden, mythisch motiviert (Motiv des Dummstellens), der Dichter charakterologisch erklärt (psychologische Hemmung), und die Psychoanalyse im Sinne der sexuellen Seelen-Ideologie interpretiert (Inzestwunsch)?

Offenkundig ist das Seelenmotiv im Geist des Erschlagenen, dessen Unsterblichkeit seit jeher ein Fluch war, weil die Seele an den toten Körper gebunden blieb und sich nicht neu inkarnieren konnte. Daher die Pflicht der Blutrache, die der Sohn am Mörder des Erschlagenen zu vollziehen hatte, die ihn aber selbst wieder dem Bluträcher seines Opfers auslieferte, wie denn bekanntlich auch die „vendetta“ oft genug in endlosen Wechselmord bis zur völligen Ausrottung von Familien und Stämmen ausartete. Beispiele dafür sind ebenso in der griechischen Überlieferung (Tantaliden), wie bei den Indianern Nordamerikas, in der italienischen Renaissance und anderwärts zu finden. Als präsumtiver Bluträcher steht also Hamlet selbst in steter Gefahr, getötet zu werden und wenn er die Rachetat verzögert, so ist

es nicht zum wenigsten auch, um sein eigenes Leben zu verlängern oder zu retten[18a]).

Dies trifft aber auch noch in einem tieferen Sinn des persönlichen Individualismus zu. Die sagenhafte Überlieferung motiviert Hamlets Handeln mit dem mythischen Motiv des Dummstellens (Wahnsinn heucheln), das zweifellos dem Selbstschutz dient, indem der Held sich so selbst ungeeignet zu einer Aufgabe erklärt, die ihm von außen auferlegt wurde. Ähnlich wie der kluge Odysseus Wahnsinn heuchelt, als er mit den Atriden zur Befreiung der geraubten Helena ins Feld ziehen soll. (Was ist ihm Helena?) Wir haben es also ursprünglich mit der Verweigerung einer Pflicht zu tun, mit einem Nichtwollen, das schließlich ganz im Sinne meiner Willenspsychologie als ein Nichtkönnen gerechtfertigt wird[19]). Psychologisch folgerichtig hat der Dichter des Hamlet diese überlieferte Taktik des Dummstellens dem Helden charakterologisch einverleibt, indem er aus dem geheuchelten Wahnsinn beinahe einen wirklichen macht, d. h. jedenfalls einen neurotisch gehemmten Charaktertypus, der wirklich nicht mehr tun kann, was er ursprünglich nur nicht tun wollte. Indem wir so den zugrunde liegenden Willenskonflikt im Helden betonen, wird das Problem ein rein innerliches, als welches es auch dem Dichter erschien, und verschiebt sich von der Frage, warum Hamlet die Blutrache nicht vollziehen kann, zu der Frage, warum er es nicht tun will. Ich kann hier vorwegnehmen, daß ich in dieser Verweigerung der Pflicht zur Blutrache eine Revolte des Sohnes gegen das Recht des Vaters auf sein Leben und seine Seele sehe.

Um dies in seiner ganzen entwicklungsgeschichtlichen Tragweite und Bedeutung zu verstehen, ist es nötig, einen kurzen Blick auf den Wandel des Unsterblichkeitsproblems im Sexualzeitalter zu werfen. Wie uns eine weitverbreitete Überlieferung lehrt, die ich als „Mythus von der Geburt des Helden" zusammengefaßt habe (1. Aufl. 1908, 2. verm. 1922), wehrt sich der Vater im Übergangszeitalter des Mutterrechtes auf die verschiedenste Weise gegen den Sohn, d. h. das Aufgeben seiner indi-

18a) Siehe Jos. Kohler: Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz. Würzburg 1884 und ders. Zur Lehre von der Blutrache, ebenda 1885.

19) Siehe „Wahrheit und Wirklichkeit" (1929).

viduellen Unsterblichkeit zugunsten der generativen. Die verzweifelten Kämpfe des Mannes dagegen spiegeln sich in den Bräuchen der Kindestötung und -Aussetzung, die der seelischen Weltanschauung des Primitiven fremd sind, während sie in der heroischen Überlieferung der Kulturvölker eine überragende Rolle spielen. Was an Widerständen in der Seele des primitiven Mannes gegen seinen seelischen Erben, das Kind, vorhanden war, äußerte sich entsprechend der Mentalität des Seelenzeitalters in der entgegengesetzten Form der Couvade oder des „Männerkindbettes". In diesem weitverbreiteten Brauch der Naturvölker möchte ich, im Gegensatz zur Kindesaussetzung des Sexualzeitalters, die seelische Reaktion des Vaters erkennen, die der natürlichen Akzeptierung des Kindes als Stammes-Seelenträgers entspricht. Folgerichtig erkrankt der Vater an der Geburt des Kindes, nicht physisch wie die Mutter, sondern seelisch, da das Kind nicht mehr allein von der Kollektivseele, dem Totem, sondern auch schon vom Vater beseelt wird. Diese Abgabe seines Seelenteiles an das Kind schwächt ihn daher, läßt ihn beinahe sterben. Aber in seiner Wiedergenesung weiß der Brauch die teilweise Akzeptierung der Vaterrolle noch mit dem kollektivistischen Seelenglauben zu versöhnen.

Anders läßt der „Vater" des Sexualzeitalters, der durch den Sohn nicht geschwächt oder getötet werden will, das Kind töten oder aussetzen, nicht nur damit sein Leben nicht bedroht ist, sondern wie eine Reihe von Überlieferungen erkennen läßt, um sein Leben durch das des Sohnes zu verlängern. Die Verschlingung der Kinder durch Kronos so gut wie die nordische Überlieferung von König Aun[20]) wie alle ähnlichen Traditionen zeigen, daß es sich um die Wiedergewinnung des eigenen Seelenstoffes handelt, den der Vater durch Einverleibung des Sohnes anstrebt. Aber diese körperliche „Verschlingung" des im Sohn vergeudeten väterlichen Seelenstoffes wird späterhin nur zu einer rechtlichen und schließlich

---

[20]) Aun opfert seine neun Söhne nacheinander dem Odin und gewinnt durch jeden einzelnen einen Zuwachs von zehn Jahren seines eigenen Lebens, wiewohl er zuletzt nicht mehr außer dem Bette stehen konnte, sondern wie ein Kind Milch sog (Ynglinga-Saga, Kap. 29). Weitere ähnliche Überlieferungen in meinem Inzest-Motiv, 2. Aufl., S. 289.

zu einer „moralischen“, wie wir sie noch im Hamlet als Pflicht vorfinden, das eigene Leben und die eigene Seligkeit für den bereits gestorbenen Vater zu opfern.

In der Verweigerung der Vaterrache, mythisch durch das Dummstellen, psychologisch durch die Willenshemmung, versucht der Sohn diesen seelischen Zusammenhang zu zerreißen, wie früher der Vater sein seelisches Fortleben im Sohn zu verleugnen suchte. Der Sohn sucht damit zunächst seine eigene Individualität zu behaupten, aber auch — wie wir bald sehen werden — seine eigene Unsterblichkeit zu gewinnen. Zugleich leugnet er damit die Anerkennung seiner Sohnschaft, d. h. der Zeugung durch den Vater (die im Seelenzeitalter der Vater verleugnet hatte) und fällt damit auf den naiven Seelenglauben zurück, daß er nicht sexuell, sondern spirituell konzipiert wurde. Diese ursprüngliche Seelenidee scheint in zahlreichen Mythen des Sexualzeitalters durch einen Konzeptionstraum der Mutter symbolisiert, der offenbar an Stelle der Gottesbefruchtung getreten war, und mit der schützenden Rolle der Mutter in diesem Übergangszeitalter (Mutterrecht) zusammenhängt. Indem wir die Diskussion darüber aufschieben, wenden wir uns wieder dem Sohne zu, dessen Verstellung (Dummheit) auch die uralte Verleugnung des Sexualwissens in den Dienst seiner Loslösung vom Vater stellt. Daher wird Hamlet in der Sage auf die berühmte Sexualprobe gestellt, die beweisen soll, ob er ein Wissender oder ein Tor ist, d. h. ob er die Sexualität anerkennt und damit auch die Abstammung vom Vater, die ihn zur Blutrache verpflichten würde. In der Sage weiß er bekanntlich diese (wie auch andere) Proben schlau zu umgehen, indem er das Mädchen vor den Lauschern unberührt läßt (Enthaltung), aber in einer entlegenen Gegend verführt. Im Drama, das der Frau gegenüber die für Shakespeare charakteristische Ablehnung zeigt, bleibt er enthaltsam und predigt Enthaltsamkeit (auch seiner Mutter), während er in seinen obszönen Reden den Narren weiterspielt, für den die Sexualität lediglich ein Sinnengenuß ohne tiefere seelische Bedeutung ist.

Hamlets Entschluß-Unfähigkeit, die Shakespeare zu einer neurotischen Charakterstudie ausgestaltet hat, ist also nur die psychologische Motivierung eines alten Seelenmotives, das

im Zeitalter des Sohnes als dessen Unwilligkeit erscheint, die ihm vom Vater auferlegte Pflicht zu erfüllen. Damit will er aber nicht nur seine Individualität behaupten — anstatt sich für den toten Vater zu opfern — sondern muß auch als Individuum zum alten individuellen Unsterblichkeitsglauben zurückkehren. Mit anderen Worten, er will nicht nur sein Leben, sondern auch seine Seele retten. Daher kommt an ihm noch im Shakespearschen Drama ein Zug zum Vorschein, der alle mythischen Sohneshelden auszeichnet. Sie sind nämlich nicht nur in einzelnen Fällen wirklich unverwundbar (wie z. B. Achilles), sondern sozusagen seelisch gegen alle Anschläge — nicht nur die des Vaters — gefeit, bis sie ihre Lebensaufgabe erfüllt haben. Diesen Schutz erhalten sie ursprünglich von der Mutter physisch (siehe Geburtsmythen) sowohl wie im seelischen Sinne des Matriarchats, d. h. ihre Seele und Unsterblichkeit verdanken sie der Mutter und nicht dem Vater, der sie jedoch zurückfordert. Ja, die Mutter tritt direkt als Verbündete des Sohnes auf (wie noch in der ersten Fassung des Hamlet) und täuscht den eigensüchtigen Vater durch Unterschiebung eines anderen Kindes, durch dessen Opferung (Aussetzung) der Vater beruhigt und der Sohn gerettet wird. Einzelne Überlieferungen, in denen dieses Ersatzkind als Zwillingsbruder des Helden erscheint, lassen in ihm dessen seelischen Doppelgänger, eine Art Schutzgeist erkennen, der jedoch das Individuum nicht nur vor Schaden bewahrt, sondern im Notfalle auch stirbt, um dessen Leben zu retten. Diese Idee einer doppelten Seele, einer sterblichen und einer unsterblichen, findet sich am deutlichsten ausgeprägt bei den Indianern Nordamerikas, wo sie den individuellen und den überindividuellen Seelenanteil im Ich verkörpert. Dabei wird merkwürdigerweise die Idee des persönlichen Schutzgeistes mit der überindividuellen Totemseele und nicht mit der individuellen Körperseele verbunden[21]). Der Grund scheint mir, daß diese doppelgängerische Körperseele nicht mehr nach dem Tode fortlebend gedacht wird, wie im präanimistischen Zeitalter, sondern bereits durch die totemistische Kollektivseele ersetzt ist, die aber im Bilde des persönlichen Schutzgeistes individuell gefaßt wird.

[21]) Siehe Lévy-Bruhl: „Die geistige Welt des Primitiven." München 1927, S. 100f.

Im Hamlet der Sage und noch des Dramas ist dieser Zug der eigenen Unverwundbarkeit, des Gefeitseins gegen alle Anschläge noch sehr deutlich und mag nicht nur in seinem doppelgängerischen Schutzgeist Horatio, sondern auch in dem merkwürdigen Zug Ausdruck gefunden haben, daß Hamlet durch ein vergiftetes Rapier den Tod findet — als wäre er gegen gewöhnliche Waffen gefeit. Hamlet ist aber nicht nur so lange geschützt, bis er seine Aufgabe erfüllt hat, wie seine Heldenvorbilder, sondern gleich diesen erprobt oder beweist er damit zugleich seine eigene Unsterblichkeit, die ihn über die Sohnesrolle hinaus zu einer eigenen Individualität macht. Auch er besteht Unterweltsproben, indem er aus dem Grabe, von den Toten zurückkehrt. Aber ungleich dem Geist seines Vaters kommt er als lebender Held, der Rache heischt, diesmal aber für sich selbst, für die Bedrohung seines eigenen Lebens und Lebensglückes (Ophelia). Hier ist der Wendepunkt in der Hamlethandlung, aber nicht weil der Held nunmehr Beweise von des Königs Mordlust in Händen hat, sondern weil sich diese Mordlust nunmehr gegen ihn selbst richtet. Hamlet kann die Rache jetzt vollziehen, nicht bloß weil er damit in Notwehr handelt, sondern weil er jetzt die ihm früher vom Vater auferlegte Pflicht zu seinem eigenen Willen und seiner eigenen Tat machen kann. Hierin aber liegt das ganze Problem von Schicksal und Wille, von Individuation und Generation beschlossen. Der Konflikt zwischen der generativen Lebensaufgabe des Sohnes als Seelenempfänger und Seelengeber, und seiner individuellen Lebensaufgabe als Seelenbewahrer seiner eigenen Unsterblichkeit, erscheint im Hamlet Shakespeares in der für das Sohneszeitalter charakteristischen Typen-Psychologie interpretiert. Nicht daß die alten seelischen Motive in dem Stoff noch nachklingen und naturmythologisch oder sexualpsychologisch interpretiert werden können, ist das Wesentliche; vielmehr die neue Einstellung des Individuums dazu im Sohneszeitalter, die uns in der charakterologischen Typisierung den Übergang vom Seelenglauben zur Psychologie erkennen läßt.

Nur in diesem Sinne ist auch das Inzest-Motiv zu verstehen, insoweit es überhaupt dem Stoff selbst inhärent ist, der bereits von der seelischen (Mutter) Stufe auf die psychologische Terminologie des Sohnes umgearbeitet ist und nur noch im Vater-

recht die sexuelle Ideologie beibehalten hat. Denn die Heirat der Witwe des erschlagenen Vaters ist nur ein Ausdruck des Unsterblichkeitswunsches in der Sprache des Sexualzeitalters, der dann auch in den entsprechenden Naturmythen Niederschlag gefunden hat. Es ist darum durchaus nicht zu bezweifeln, daß dieser ganzen Sagengruppe — wie zahlreiche Forscher scharfsinnig nachgewiesen haben[22]) — eine mythische Erzählung und Kulthandlung von dem alten Wintergott zugrunde liegt, den der junge Frühlingssohn tötet, um sich mit der Mutter Erde aufs Neue zu vermählen. Aber dieser ganze Naturmythus selbst ist nichts anderes als ein beinahe naturwissenschaftlich zu nennender Versuch, die menschliche Unsterblichkeit durch Angleichung an die ewigen Naturvorgänge zu beweisen. Das Inzestuöse darin soll die Sexualität wieder der individuellen Unsterblichkeit dienstbar machen, indem der Mann selbst durch die Mutter als sein eigener Sohn wiedergeboren werden soll. Ein Anklang daran ist der Zug der Sage, wonach Hamlet vor seiner Reise nach Engelland (Totenland) seiner Mutter aufträgt, in Jahresfrist seine Totenfeier zu rüsten, zu der er zurückkehren werde. (Noch im Stück erscheint er nach seiner wunderbaren Rettung ans dem Seeabenteuer auf dem Kirchhof, ja steigt später sogar direkt aus dem Grabe — der Ophelia.)

Aber in Shakespeares Hamlet wird — trotz aller rechtshistorischen und sexualpsychologischen Erklärungsversuche — sowohl die Blutrache als auch der Inzest abgelehnt: die Blutrache im Dienste der väterlichen Unsterblichkeits-Ideologie[22a]), der Inzest als Ausdruck der kindlichen Unsterblichkeits-Ideologie des Sexualzeitalters. In dem Shakespeare vorangehenden Elisabethanischen Renaissancedrama, das stark von Senecas blutschänderischen und bluträcherischen Vorbildern abhängig ist[23]), erscheint dieser innere Konflikt des Individuums kaum angedeutet. Shake-

[22]) Von der Simrock-Schule (siehe Zinzow: Die Hamletsage, Halle 1877) bis zu Gilbert Murray: The Classical Tradition in Poetry, London 1927.

[22a]) Nach Bachofens tiefgreifender Auffassung der Orestes-Sage (und ähnlicher Überlieferungen) gehört die Blutrache ursprünglich dem Mutterrecht an. Sie wurde nur später — wie Vieles andere — in den Dienst des väterlichen Machtprinzips gestellt.

[23]) Siehe mein Inzest-Motiv, 2. Aufl., S. 232.

Besonders die Erscheinung von Thyestes' Geist in Senecas „Agamemnon" hat zweifellos der Geisterszene im Hamlet als Vorbild gedient.

speare übernahm diese bühnenwirksamen Motive, verinnerlichte sie aber aus seinem persönlichen Erleben, indem er die alten intellektualisierten und sexualisierten Seelenstoffe in seinen Charaktertypen psychologisch interpretierte. So wird der auf Seelenraub bedachte teuflische Shylock zu einem Rechtsverdreher, der um sein eigenes Seelenheil besorgte Hamlet zu einem zögernden Pflichtverletzer und die ihrer Mutterehre beraubte Gertrude zu einer lüsternen Buhlin. Überhaupt ist das Weib bei Shakespeare als charakterologisch schlecht gezeichnet, was wieder nur einer Psychologisierung unverständlich gewordener seelischer Urzüge entspricht. Im Beginn des Sexualzeitalters wurde die Frau als Seelenträger verehrt, was zu ihrer Vorzugstellung im Mutterrecht führte. Noch Helena ist in der Sage nicht „schlecht", sondern ihr weiblicher Reiz läßt die Männer für sie entbrennen und um sie kämpfen, wie um die unsterbliche Seele, die die mütterliche Frau als Seelenträger letzten Endes repräsentiert (noch Maria). Mit der Herrschaft der Kirche und dem Teufelsglauben wird das Weib aus einem Repräsentanten der Seele zu einem Repräsentanten der davon wieder abgetrennten Sexualität, bis sie uns bei Shakespeare als charakterologisch schlecht entgegentritt, wie seine bösen Charaktere männlichen Geschlechtes, die auch mehr Exemplifikationen verdammenswerter Leidenschaften als menschliche Lebewesen symbolisieren. So sind auch seine Frauencharaktere durchwegs schlecht und wir brauchen uns nur einer Kleopatra, Lady Macbeth, Widerspenstigen oder Gertrude zu erinnern, um den Weiberhaß Lears oder Timons zu verstehen. Eine Ausnahme bildet nur die Tochter (Ophelia), besonders in den Werken des alternden Dichters (Sturm), der sich söhnelos und nachkommenbedürftig schließlich der Tochter zuwandte. Und wenn auch sein eigenes unglückliches Eheleben sicherlich zu dieser charakterologischen Degradierung des Weibes beigetragen hat, so scheint es mir auch von Bedeutung, daß das England des aufsteigenden Dichters von einer starken Frau beherrscht wurde, die ein Sinnbild des hehren Mutterrechtes, aber auch der grausamen Weiberherrschaft war.

Daß speziell der Hamlet als Reaktion auf den Tod von Shakespeares Vater (Brandes) und in schmerzlicher Erinnerung an seinen einzigen frühverstorbenen Sohn Hamnet (Freud) ent-

standen sein mag, würde zu unserer Auffassung des Dramas als eines Seelenglauben-Konfliktes stimmen, obwohl der Tod des Sohnes zurückliegt und die Datierung der ersten Fassung des Stückes unsicher ist (abgesehen von dem angeblich von Kyd stammenden Urhamlet). Alle diese Quellen, Vorbilder und Fassungen geben dem Stoff jedoch die kollektive Resonanz, die ein so tief wurzelndes Problem wie die Unsterblichkeit erfordert. Hamlets Spekulationen über dieses Thema, besonders in seinem ersten Monolog (Sein oder Nichtsein) und in seinem letzten (Kirchhofszene), gehören zu den tiefsten Eindrücken der Dichtkunst. Er kann trotz der Erscheinung des Geistes nicht mehr an ein Weiterleben nach dem Tode glauben (siehe die Senecasche Wendung: „the bourn from which no traveller returns"); er kann aber auch nicht mehr wie die kraftvollen Renaissancemenschen seines Zeitalters (Claudius, Fortinbras) das irdische Leben allein und dessen volles Ausleben schätzen. Im Sinne des Themas, an dem das exemplifiziert wird: er kann nicht leben, ohne die Pflicht der Blutrache erfüllt zu haben, wie es die Ehre fordert, er kann aber auch nicht ehrlich sterben, ohne sie erfüllt zu haben. Die Aufgabe ist weder zu schwer für ihn, noch überhaupt unerfüllbar; wogegen er sich wehrt, ist die Aufgabe an sich als etwas ihm von außen Auferlegtes und nicht seinem inneren Wesen Entspringendes. Er repräsentiert den aus dem Sexualzeitalter und der Vaterherrschaft geborenen Sohnestypus, der nicht mehr Sohn, d. h. Nachfolger des Vaters als Bluträcher und Muttergatte sein will, sondern freies, selbstherrliches Individuum. Diese Ideologie, die vom rücksichtslosen Renaissance-Menschentum zum innerlich freien, ethischen Typus tendiert, manifestierte sich gleichzeitig in Deutschland im religiösen Reformationsgedanken, dessen Kämpfe sich um Unsterblichkeitsprobleme (Ablaß) und die Frage der Willensfreiheit drehten. Uns interessiert jedoch nur die rein geistige Ideologie, die hier wie überall die Wirklichkeit bestimmt und die schließlich den Sohn, den Unterdrückten, den Proletarier in die psychologische Einstellung drängt, die wir als die letzte Manifestation des individuellen Seelenglaubens erkennen.

III.

Individualismus und Kollektivismus.

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust.
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält mit derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

Goethe.

Wir haben im vorigen Abschnitt einen Weg verfolgt, der uns vom religiösen Seelenglauben über die sexuelle Unsterblichkeitsideologie zu einer vermenschlichten Darstellung dieser Ideen in bestimmten Charaktertypen und ihrer psychologischen Interpretation führte, die man im Sinne unserer einleitenden Ausführungen als projektive Psychologie bezeichnen könnte. Es handelt sich dabei um eine Art Konkretisierung der bereits psychologisch interpretierten religiösen und sexualisierten Seelen-Phänomene. Diese Personifizierung von Seelen-Phänomenen ist uralt, reicht in das religiöse Zeitalter der Götter und Dämonen zurück, das sich im mittelalterlichen Geister- und Teufelsglauben fortsetzt und nur in ihrer charakterologischen Vermenschlichung unkenntlich wurde, weil sie inzwischen von der introspektiven Psychologie überwuchert und zuletzt im Sinne der naturwissenschaftlichen Ideologie interpretiert worden ist.

Wenn wir uns die Entwicklung vor Augen halten, die der Glaube an die unsterbliche Seele von seinen ersten Anfängen im prä-animistischen Materialismus durchzumachen hatte, bis er schließlich in der naturwissenschaftlichen Psychologie mündete, so finden wir eine gewisse Parallele mit der Entwick-

lung der Chemie aus der Alchemie oder der Astronomie aus der Astrologie. Nur ist die Entwicklung vom Seelenglauben zur Seelenlehre viel tiefgreifender und folgenschwerer gewesen und hat eine andere Richtung wie einen verhängnisvolleren Ausgang genommen. Die Naturwissenschaften waren von ihrem Beginn Geisteswissenschaften gewesen: die babylonische Astrologie so gut wie die Meta-Physik der ionischen Philosophen und die Alchemie der mittelalterlichen Schwarzkünstler. Sie waren selbst nur Manifestationen des Seelenglaubens auf verschiedener Bewußtseinsstufe: in der Alchemie wollte man die Seele künstlich erzeugen (Homunkulus), in der Astrologie ihr zukünftiges Schicksal aus den mit ihr identifizierten Sternen ablesen; also der individuellen Unsterblichkeit das eine Mal durch Verknüpfung mit der ewigen Weltseele, das andere Mal durch bewußte Ergründung ihres Geheimnisses sich versichern. Während so die daraus hervorgegangenen Naturwissenschaften vom Abstrakten zum Konkreten, vom Seelischen zum Praktischen tendieren, beginnt der Seelenglaube als vollbewußte und konkrete Vorstellung vom Körperschatten mit dem praktischen Zweck der Unsterblichkeitsversicherung und endet in der wissenschaftlichen Psychologie bei einem teils mystischen teils ababstrakten, jedenfalls aber unfaßbaren Seelenbegriff. Während also die Naturwissenschaften ihre geistige Vorstufe in irgend einer Weise fortsetzen (wir werden im Schlußkapitel zu zeigen versuchen, bis zu welch hohem Grade), ist die Psychologie antiseelisch eingestellt, weil sie den Glauben an die Seele nicht — wie die Naturwissenschaften — in anderer Form aufrechterhalten kann, sondern ihn durch das Seelenbewußtsein zu zerstören gezwungen ist.

Wollen wir diesen Wandlungsprozeß und seine Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit verstehen, so müssen wir auf einen Gesichtspunkt zurückgreifen, den ich bereits einleitend angedeutet habe. Ursprünglich rein individuell als Fortleben des körperlichen Ich gedacht, wurde die Unsterblichkeit auf der Stufe des Seelenglaubens in ein kollektives System gebracht, das mit Recht als religiöses bezeichnet wurde (Totemismus), weil es dem Sinne des Wortes „religio" nach eine Zusammenfassung bedeutete. Aber nicht nur eine Zusammenfassung verschiedener Stufen des

Unsterblichkeitsglaubens zu einem religiösen System, sondern vor allem die Zusammenfassung einer Gruppe von Individuen unter der sozialen Herrschaft dieses seelischen Systems. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß die Zusammenfassung der verschiedenen Totemgeister in einen Obertotem eine Art seelische Promiskuität oder einen seelischen Kommunismus bedeutete, bei dem alle Weiber eines Klans ihren Seelenbedarf decken konnten. Dieser erste Rettungsversuch des individuellen Unsterblichkeitsglaubens, wie er meiner Ansicht nach im Totemismus vorliegt, endete mit der Schöpfung der Kollektivseele, welche zwar die Unsterblichkeit sicherte, aber aus dem individuellen Weiterleben des Körper-Ich ein kollektives Weiterleben des davon abgespalteten Seelen-Ich in den Nachkommen machte. Mit anderen Worten, der individuelle Unsterblichkeitsglaube erscheint im totemistischen System als kollektiver Wiedergeburtsglaube, und zwar auf Grund des sozialen Seelenkollektivismus, nicht auf Grund der gattungsmäßigen Generation, die erst im Sexualzeitalter an dessen Stelle tritt. Es sind auch noch nicht, wie später, die individuellen Vorfahren (Vater), die ja als solche im Totemismus nicht anerkannt werden, welche in den individuellen Nachkommen, den eigenen Kindern, weiterlebten; sondern die Seelen der Verstorbenen sind in den verschiedenen Tier- und Pflanzengeistern verkörpert und gehen von dort in die Seelen der jüngeren Generation des betreffenden Klans ein, um in ihnen weiterzuleben. Diese kollektive Seele, die ihren konkreten Ausdruck in der sozialen Stammeseinheit findet, entspricht einer wechselseitigen Unsterblichkeitsversicherung, welche dem Individuum in jedem Falle das Fortleben in der jungen Stammesgeneration sichert. Diese gegenseitige Bürgschaft aller Stammesgenossen für die kollektive Unsterblichkeit ist die Grundlage der strengen und starken sozialen Einheiten des vorsexuellen Zeitalters, in dem das Individuum den naiven Glauben an das körperliche Fortleben des eigenen Ich zugunsten einer Stammesideologie aufgegeben hatte. Auf dieser Grundlage sind meines Erachtens die erbitterten Stammesfeindschaften und -Fehden zu verstehen, wie sie uns z. B. von den nordamerikanischen Indianern bekannt sind, und wovon die noch heutigentags in manchen europäischen Län-

dern geübte Blutrache (vendetta) ein Bild gibt. Ob es der durch Exogamie bedingte Frauenraub war oder der Totschlag eines männlichen Stammesmitgliedes, immer handelte es sich um die Rächung eines tiefen Eingriffes in die Seelenökonomie der Gemeinde, die sozusagen eines seelischen Steuerträgers beraubt wurde und dieses Manko in der Unsterblichkeitskasse womöglich auszugleichen, zumindest aber zu rächen suchte. Denn das Charakteristikum dieses sozialen Seelenkollektivismus des animistischen Zeitalters sind kleine Einheiten (Stamm, Klan), im Gegensatz zu den großen staatlichen Gebilden des Sexualzeitalters, die sich allerdings aus den noch engeren familialen Einheiten zusammensetzen. In dieser Eigentümlichkeit der kleinen Seelengruppen, deren einzelne Teilhaber sich sozusagen persönlich kennen mußten, darf man wohl einen Nachklang der ursprünglich materiell gedachten Körperseele erblicken, die eigentlich erst mit dem Christentum universalisiert und spiritualisiert wurde. Das Christentum stellt sonach die Wiederaufrichtung des stammesbegrenzten Seelenkollektivismus in der zum Weltreich erweiterter Staatenorganisation des Sexualzeitalters dar, wobei der Seelenbegriff selbst von dem Verstorbenen (Ahnen) auf den Lebenden (Sohn) übergeht.

Die soziale Organisation stellt also ursprünglich keine Einschränkung des Individuums dar, wie sie später von ihm empfunden wird, sondern einen Ichschutz und eine Icherweiterung im Sinne des Seelenglaubens. Dieses gemeinschaftliche Ichinteresse bildet das natürliche soziale Bindemittel. Die Tabus sind kein äußeres Verbot, sondern entsprechen einem freiwilligen Tribut des Einzelnen, nicht so sehr zum Gemeinwohl, als vielmehr zum Selbstschutz, der vom Gemeinwohl abhängt und damit zusammenfällt. Moral und Recht sind noch im Gemeinschaftsinteresse verkörpert, das einem kollektivierten Ichinteresse entspricht. Erst durch die Akzeptierung der individuellen Fortpflanzung in den eigenen Kindern auf der Stufe des Sexualzeitalters werden die in der ursprünglichen Stammeseinheit inhärenten moralischen und rechtlichen Faktoren im Dienst der neuen Ideologie herausgearbeitet. Dem Individuum wird die generative Unsterblichkeit in den eigenen Kindern auch weiterhin von der Gemeinschaft zugesichert, und zwar rechtlich im Eigentums-

anspruch auf Weib und Kind, moralisch in der gegenseitigen Verpflichtung, diese auf die Familiengruppe eingeschränkte Seelenökonomie des Andern nicht zu verletzen. Mit anderen Worten, die auf dem Seelenkommunismus basierte Einheit des Individuums mit der sein Seelenheil garantierenden Gruppe erscheint auf der in der Familienorganisation kulminierenden Sexualstufe als Recht (auf die generative Unsterblichkeit) legalisiert und als Pflicht (diese nicht zu verletzen) moralisiert. Beide Ideologien stehen aber in direktem Widerspruch zur primitiven Seelengemeinschaft, in der das Beitragen zur kollektiven Unsterblichkeit als selbstverständlich (Glaube) und das Streben nach individueller Unsterblichkeit als Stammesverletzung (tabu) galt.

Die Umarbeitung des kollektiven Seelenglaubens auf die individuelle Familienorganisation erfolgt denn auch nur langsam, allmählich und unter Schwierigkeiten der verschiedensten Art. Als entscheidenden Wende- und Übergangspunkt haben wir bereits früher das sogenannte „Mutterrecht" erwähnt, in dem wir die erste irdisch-reale (soziale) Manifestation des generativen Unsterblichkeitsglaubens des Sexualzeitalters erblickten. Während früher alle Weiber, dem die Kollektivseele repräsentierenden Obertotem angehörten und alle Kinder dem Klan, wird im Mutterrecht das Kind wenigstens der Mutter individuell zuerkannt, wenngleich der Vater noch nicht offiziell an dieser individuellen Unsterblichkeit partizipiert. Dieselbe seelische Unsicherheit des Mannes, die zu der kollektiven Unsterblichkeitsorganisation im Totemklan geführt hatte, hindert ihn auch noch später auf sexueller Stufe, das kollektivistische Prinzip zugunsten des individualistischen ganz aufzugeben. Erst mit der Ausbildung des Staates, der seine seelische Bedeutung aufgeben, bzw. an die Religion abtreten mußte, um seine rechtliche und moralische Bedeutung zu stärken, ist der Mann imstande, die Vaterrolle auch seelisch zu akzeptieren. Er hat dann zwar im Vaterrecht, wie es der römische Staat voll ausgebildet zeigt, die Garantie seiner generativen Unsterblichkeit, da die Gattin — als „dulcis anima" angesprochen — sein Besitz und die Kinder beinahe seine Sklaven sind; aber er hat im Staat nicht nur einen Schützer dieser seiner Rechte geschaffen, sondern erblickt darin auch noch den alten Kollektivschutz der eigenen Seele, den der Riesenstaat

jedoch nur mehr rechtlich und moralisch, nicht mehr religiös gewähren kann.

Allerdings hat die Gemeinschaft von der ursprünglichen Verleugnung der Vaterschaft im Dienste der kollektiven Unsterblichkeit bis zur rechtlichen Festlegung der Vaterschaft im Dienste der individuellen Unsterblichkeit eine bedeutsame Entwicklung und Wandlung durchgemacht. Aus einer Seelengemeinschaft, einer „religio" im eigentlichen Sinne des Wortes, ist sie zu einer Rechtsgemeinschaft mit einer veräußerlichten Staatsreligion geworden. Diese neue Gemeinschaftsform, in der Staat und Religion bereits nebeneinander — nicht mehr in- und durcheinander — existieren und sich in rechtlichen bzw. moralischen Institutionen manifestieren, hält immer noch die Illusion der ursprünglichen Kollektivseele aufrecht, obzwar der Machtstaat gerade im Dienste der generativen Unsterblichkeit des Individuums steht, wie sie durch die Familie und nicht durch die Gemeinschaft garantiert wird. So wird die aus dem Mutterrecht erwachsene individuelle Familienunsterblichkeit vom Manne nur unter dem Schutz des Staates akzeptiert, weil dieser nicht nur das Eherecht schützt, sondern weil er zugleich noch die voreheliche Kollektivunsterblichkeit symbolisiert. Daher kommt es, daß der Staat, ursprünglich zum Schutze der Familie geschaffen, diese allmählich untergräbt, ja ruiniert. Denn die Familie basiert auf dem individuellen Unsterblichkeitsprinzip der generativen Sexualität mit ihrer Sicherung im Ehe- und Erbrecht, während Staat und Staatsreligion Überreste des kollektiven Unsterblichkeitsprinzips repräsentieren, welche der Staat legalisiert, die Religion moralisiert. Daher die gleiche Interessengemeinschaft von Staat und Religion an der Ehe, die durch die religiöse Sanktionierung das Individuum der alten Kollektiv-Unsterblichkeit versichert und durch die staatliche Sanktionierung die sexuelle Individual-Unsterblichkeit garantiert.

Diesem Konflikt zwischen Familie und Staat, der im Grunde einem Konflikt zwischen der individuellen Unsterblichkeit im Kind und der kollektiven Unsterblichkeit in der Gemeinschaft, mit einem Worte also zwischen dem religiösen und dem sexuellen Zeitalter entspricht, sind von allen Völkern die Juden am wirkungsvollsten ausgewichen. Sie haben sich mit ihrer enormen

Anpassungsfähigkeit auch am besten an die Ideologie des Sexualzeitalters angepaßt, den Staat der Familie geopfert und sich durch „Vermehrung wie der Sand am Meere“ durch die Jahrtausende erhalten, während andere Völker an der Hypertrophie des Staatsgedankens zugrunde gingen. Denn der Staat war nur zum Teil Schützer der familialen Unsterblichkeit des Individuums, da er zum andern Teil Repräsentant der alten Kollektiv-Unsterblichkeit blieb. Aber dies immer mehr zum Schein, während er gleichzeitig immer größere Opfer und Beiträge des Individuums forderte, die schließlich nur mehr zu seiner eigenen Aufrechterhaltung auf Kosten des Individuums dienten. Im Gegensatz dazu war der Staat der Juden sozusagen in ihrer Religion repräsentiert, die ganz irdisch orientiert, alles Jenseitige ausschaltet und die Sorge für die generative Unsterblichkeit in der Familie über alles stellte[1]). Folgerichtig wird denn auch der Jude von der ganz gegensätzlichen christlichen Ideologie als ein zu ewigem irdischen Leben verfluchter Individualist gekennzeichnet („Der ewige Jude“).

Denn das Christentum stellt auch einen — allerdings ganz anders gearteten — Versuch dar, die soziale Seelengemeinschaft des Klans in der Religion zu retten, nachdem sie im Rechtsstaat mit dem seiner beseelenden Funktion beraubten Obertotem (König) gescheitert war. Während aber das Judentum die Realität der irdischen Klanorganisation festhielt und in der Familie auf sexueller Grundlage fortsetzte, griff das Christentum auf die unsterbliche Seele zurück, die es jedoch nur in einem jenseitigen Staat — mit allen allmählich vermenschlichten Charakteren eines solchen ausgestattet — aufrechterhalten konnte. In diesem Sinne sind Judentum und Christentum, weder historisch noch religiös, in eine Parallele zu stellen und zu vergleichen. Sie stellen nur extreme Ausgestaltungen der diesseitigen und jenseitigen Aspekte des Seelenglaubens dar, die im Totemismus durch die kollektive Wiedergeburtsideologie der Seele unauflöslich vereint und in der sozialen Gemeinschaft verankert waren. Bemerkenswerterweise verliert das Judentum mit Festhalten der

[1]) Schon Renan hat in seiner Geschichte Israels, I die Ausnahmsstellung der Juden mit ihrer Einstellung aufs Diesseitige und ihrem Mangel an einer jenseitigen Ideologie in Zusammenhang gebracht.

sexuellen Unsterblichkeitsideologie in der Familie den realen Staat, der ideel in der Religion erstarrt; während das Christentum von der seelischen Unsterblichkeitsideologie des Jenseitsstaates bis zur Übermacht einer realen Weltherrschaft aufsteigt, der die nominellen Fürsten der Völker sich (im Mittelalter) freiwillig unterwerfen.

Wenden wir von dieser seelischen Grundlage der menschlichen Sozialisierung und den daraus hervorgewachsenen Staats- und Religionsformen den Blick auf das Individuum zurück, von dem und für das ja schließlich alle diese Ideologien und Institutionen geschaffen wurden, so ergibt sich etwa folgendes Bild. Der seelische Kollektivismus, wie ihn der Totemismus repräsentiert, wurde zu einem kollektiven Sozialismus, wie ihn etwa Platos Idealstaat widerspiegelt. Weiber und Kinder gehörten zuerst der irdischen Repräsentanz der Kollektivseele, die beide im Klan und seinem Totem verkörpert waren. Das Heraufkommen des Sexualzeitalters mit der Akzeptierung der generativen Unsterblichkeit des Individuums brach diesen irdischen Kommunismus, der ein Abbild des seelischen Kommunismus war. Im Mutterrecht war es noch mehr die Idee der verkörperten Kollektivseele, die in der Rolle der Mutter und Muttergottheit (die alles belebende und ernährende Mutter Erde) Ausdruck fand, bis sich schließlich in Vaterschaft und Vaterrecht der irdische Individualismus durchsetzte. Dieser bedurfte aber noch des rechtlichen Staates und der staatlichen Gemeinschaft zur doppelten Sicherung seiner Unsterblichkeit: der seelisch-kollektiven in den Gemeinschaftsphänomenen von Gesellschaft und Religion, der individuell-sexuellen in deren konkreten Niederschlag in den Institutionen der Ehe, Familie, Erbfolge usw. Dieser soziale Vaterindividualismus, der mit einem Bein im Diesseits Fuß zu fassen suchte, während er mit dem andern noch auf dem bereits schwankenden Boden des Jenseitsglaubens stand, wurde vom Christentum vollends gestürzt. An seine Stelle trat der Sohn als wirklicher Erbe — aber nicht des Vaters, sondern des Individualismus! Die Rolle und Funktion des geistigen Seelenträgers ging von der Mutter auf den Sohn über, dem das Sexualzeitalter schließlich diese hohe Rolle verliehen hatte, da er es war, der die Seele des Vaters (durch das Medium der Mutter) empfing und

seinerseits an den Sohn weiterzugeben hatte. Daher die ungeheure Bedeutung, die der Sohn seit dem Christentum hat, welches schließlich das Sexualzeitalter in das Kindzeitalter überführte, in dessen psychologischem Zeichen wir noch stehen.

Während aber das individuelle Sohnesprinzip in der Hochperiode des Sexualzeitalters heroisch gegen die Vorherrschaft des Vaterprinzips angekämpft hatte, ermöglichte und vorbereitete erst die christliche Ideologie seinen vollen Sieg. Denn durch sie vermag das Individuum seine Sohnesrolle zu akzeptieren und braucht sich nicht dagegen aufzulehnen, weil es damit zugleich zum Seelenträger erhoben wird und nicht bloß zum Fortsetzer des väterlichen Lebens auf Erden. Im antiken Heroenmythus werden dem Sohn die Aufgaben gestellt, die er zur Rechtfertigung seiner irdischen Existenz lösen muß und die im Grunde Unsterblichkeitsproben sind (Unterwelts-Aufgaben). Das Christentum verleiht dem Sohn diese Unsterblichkeit kampflos, indem es ihn zum Seelenträger macht. Im christlichen Sohnesbegriff erhält die Seele zuerst ihre individuelle Verkörperung, während sie im Mutterrecht ihre kollektive und im Vaterbegriff ihre soziale Repräsentanz gefunden hatte. Zugleich schließt aber auch das Christentum in seine dreieinige Synthese die beiden anderen Seelenbegriffe mit ein und hebt so den totemistischen Seelenwanderungsglauben über die Stufe der generativen Unsterblichkeit des Vaters auf die individuelle Seelenrolle des Sohnes. So wird die kollektive Seelenrolle der Frau (Mutter) und der sexuelle Individualismus des Vaters in der individuellen Seelenrolle des Sohnes harmonisiert. Anderseits wird damit der kindliche Seelenträger, in dem Maße als er selbst zum Vater heranwächst, zum Konfliktträger und Austräger der in ihm neuerlich miteinander ringenden seelischen und sexuellen Ideologien, die er beide in sich repräsentiert.

So entspringen aus dem seelischen Individualismus des Sohnes, wie ihn das Christentum angebahnt hatte, neue Konflikte und neue Lösungsversuche des alten Widerstreites zwischen individuellen und kollektiven Ideologien, egoistischen und generativen Tendenzen und Aufgaben. Neben den alten Kollektivlösungen, die immer mehr entseelt und konkretisiert werden, tauchen neue Tendenzen und Ideologien auf, die stets erneuerte

individuelle Lösungsversuche in dem Maße anstreben, als das Individuum sich dasjenige selbst schaffen muß, was ihm die Gemeinschaft nicht mehr zu bieten vermag, weil es nicht mehr nur ein Teil und auch nicht nur ein Glied derselben ist, sondern ihr und dem Kosmos als eine selbständige Entität, als ein Mikrokosmos gegenübersteht. Bevor wir darangehen, die uns hier interessierende Manifestation dieses seelischen Individualismus in der Psychologie, als Seelenlehre und als Wissenschaft, zu verfolgen, sei dieser ganze Entwicklungsprozeß summarisch in einem Symbol angedeutet, das wir — ähnlich wie im vorigen Abschnitt — der literarischen Tradition entnehmen. Im Faust-Stoff, wie er von Goethe gestaltet wurde, erblicken wir genau so einen symbolischen Ausdruck des seelischen Individualismus, wie im Don Juan des sexuellen Individualismus und in Hamlet des (zur Neurose führenden) psychologischen Individualismus. In allen drei Gestalten sind jahrhundertelange Überlieferungen kollektivistisch verdichtet, von denen wir auch hier nur einige wesentliche Motive hervorheben können.

Faust versucht die Unsterblichkeit zuerst mit den Mitteln der schwarzkünstlerischen Geheimwissenschaften seiner Zeit, der Alchemie und Astrologie, sowie mit den legitimen Wissenschaften von Goethes Zeitalter zu gewinnen, um sich bald enttäuscht und hoffnungslos dem Teufel für ein volles irdisches Leben zu verschreiben. Der Teufelspakt symbolisiert den Versuch des Einzelnen, sich durch Lossagung von der kollektiven Seelengemeinschaft das Verfügungsrecht über seine eigene Seele zu sichern, d. h. auf dieser Stufe, die ewige Seligkeit zugunsten der irdischen zu opfern. Es erscheinen hier die zwei Seelen in des Menschen Brust, die sterbliche und die unsterbliche, die individuelle und die kollektive, wie sie die totemistischen Indianer Nordamerikas als die körperliche Vitalität („Mana") des irdischen Daseins, anderseits als die im Schutzgeist verkörperte unsterbliche Ahnenseele darstellen[1a]). In der Teufelsfigur ist der den kollektivistischen (unsterblichen) Seelenanteil repräsentierende

[1a]) Ähnlich handelt Plato von zwei einander widerstreitenden Hälften der Seele, wie auch die Lehre des Mani (3. Jahrh. n. Chr.) zwei in stetem Konflikt befindliche Seelen kennt, von denen auch die Dichter vor Goethe schon sprachen (Racine, Wieland).

Schutzgeist zur Verkörperung der individuellen irdischen sterblichen Seele geworden. Folgerichtig verspricht er für die Überlassung des unsterblichen Seelenanteiles die Verlängerung des irdischen Lebens (Verjüngung) und den sexuellen Sinnesgenuß an Stelle der sexualisierten Unsterblichkeit. Das Idealbild der Helena repräsentiert auch hier die in der Frau des Sexualzeitalters personifizierte unsterbliche Seele, der Faust wie einem unfaßbaren Schatten nachjagt. Er gewinnt schließlich die für das Sohneszeitalter charakteristische individuelle Unsterblichkeit im Werk, das ihn wieder zur Allgemeinheit zurückführt und mit der Menschheit verbindet.

Hier wird die Rolle des Mannes als eines individuellen Kulturschöpfers aus dem Drang nach Überwindung der seelischen Kollektiv-Unsterblichkeit und der sexuellen Generativ-Unsterblichkeit verständlich, ebenso auch seine immer erneuten Anstrengungen, neue Formen, Ausdrucksmittel und Symbole für die verschiedenartigen Manifestationen und Entwicklungsstadien seiner Individualität und des Individualismus im allgemeinen zu finden. Im Gegensatz dazu bleibt die Frau, getreu ihrer ursprünglichen Rolle als kollektiven Seelenträgers, ein Symbol des konservierenden Prinzips, während der Mann mit der Entfaltung des Individualismus im Sohneszeitalter immer mehr die Rolle des irdischen, vergänglichen, sterblichen Seelenanteiles annimmt, der sich nur in stets wandelnden Ausdruckssymbolen verewigen kann. Diese seelische Minderwertigkeit des Mannes der Frau gegenüber scheint ein Produkt des Sexualzeitalters, wie es sich im Matriarchat seelisch und sozial vorbereitet hatte. Ist es doch im Grunde eine Minderwertigkeit im Sinne der generativen Unsterblichkeit (Fortpflanzung), wobei dem Manne eine biologisch und soziologisch gewiß untergeordnetere Rolle zufällt, die er aber im Interesse seiner eigenen Icherhaltung selbst erst zu einer auch psychologisch minderwertigen gestempelt hatte, indem er sich davon so weit als möglich ausschloß. Diese Isolierung, die im animistischen Zeitalter des individuellen Unsterblichkeitsglaubens einen Vorteil garantierte, also höherwertig war, verliert bereits im kollektivistischen Seelenglauben ihren Wert, um in der generativen Unsterblichkeits-Ideologie des Sexualzeitalters als minderwertig empfunden zu werden. Umgekehrt

avanciert die Frau von einem bloßen Medium der Geistesbefruchtung und Wiedergeburt zum schöpferischen Seelenträger, der über Sterblichkeit und Unsterblichkeit gebietet. So beruht die ursprüngliche Unsterblichkeits-Ideologie des Mannes auf einer kompletten Verleugnung des Weibes, während er schließlich in völlige seelische Hörigkeit zur Frau gerät, um seine individuelle Unabhängigkeit in der Selbstverewigung im Werk zu proklamieren.

Alle diese Strömungen und Tendenzen erreichen ihren Höhepunkt in einer Erscheinungsform, die man als Romantizismus bezeichnet hat und die einer bestimmten Einstellung zum Seelenproblem und einer individuellen Ausdrucksform desselben entspricht, von der uns hier zwei für die Entwicklung der Psychologie bedeutsame Aspekte interessieren: Die romantische Liebe mit der Neueinschätzung der Frau im Sinne ihrer alten auf den Individualismus umgearbeiteten Seelenbedeutung; und die romantische Wissenschaft mit ihrer Renaissance der kosmischen Naturseele und Hochschätzung ihrer kollektivistischen Manifestationen im Volksgesang (Volksepos), Mythus und Märchen. Die romantische Liebe führt zur Sexualpsychologie[2]), die romantische Wissenschaft zur Naturphilosophie und Völkerpsychologie[3]). Beide Strömungen, die vereint mit der bereits besprochenen poetischen Charakterologie und der physiologischen Sinnespsychologie (wie ihrer Fortsetzung, der Experimental-Psychologie) zu dem gegenwärtigen psychologischen Zeitalter führen, können nur aus der seelischen Bedeutung des Romantizismus verstanden werden. Er entspricht einer notwendigen Einarbeitung des alten Seelenbegriffes, wie er in der Kollektivseele des animistischen Zeitalters und in der Mutterseele des Sexualzeitalters verkörpert war, in die Ideologie des individualistischen Sohneszeitalters. Die Frau

---

[2]) Siehe bes. Wilh. v. Humboldt: Über den Geschlechtsunterschied (1795), Neuausgabe von Giese, Langensalza 1917. Neuere Untersuchungen darüber F. Giese: Der romantische Charakter I. Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik (Langensalza 1919) Klucksohn: Die Auffassung der Liebe in der Romantik (Halle 1922).

[3]) Siehe Karl Joël: „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik", Jena 1906.

wird zum ersten Male zum individuellen Repräsentanten des unsterblichen Seelenprinzipes im Manne, eine Rolle, die ihr kollektiv bereits im Mutterrecht des Seelenzeitalters und ideell in der mythischen Überlieferung des Sexualzeitalters (Helena, Psyche, Feenmärchen) zugeschrieben worden war. Im romantischen Liebeserlebnis repräsentiert sie aber die bessere, „schöne Seele"[4]) des Mannes, sein ewiges, unwandelbares, unsterbliches Teil, im Gegensatz zu der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit seines individuellen Ich[5]), das sich im Werk zu verewigen sucht. In dieser Idealisierung der Frau erkennen wir eine Reaktion gegen ihre durch die christliche Ideologie heraufbeschworenen Moralisierung, die sie mit der Sexualität identifiziert und verdammt hatte (Hexe); aber auch eine Reaktion gegen die aus dieser Moralisierung folgende Psychologisierung, die sie als charakterologisch „schlecht" gezeichnet hatte (Shakespeare). Die Romantik hebt diese moralische und psychologische Wertung in die Gefühlssphäre, in der sich das individuelle Ich verliert, auflöst, wie die Einzelseele in der Gesamtseele, die in der romantischen Wissenschaft aus der antiken Weltseele zur „Naturseele" wird.

In den teils dichterischen, teils philosophischen Verewigungstendenzen des romantischen Ich wird so das Gefühl zum erstenmal Gegenstand der Psychologie. Aber nicht in seinen individuellen Manifestationen, die ein Ausdruck, ein Ausleben desselben sind, sondern in seiner alles durchdringenden und auflösenden Seelenbedeutung, die ihm Goethe gegeben hatte („Gefühl ist alles"). Hieraus erwächst das Interesse der Romantik für Volksschöpfung und Volkspsychologie, das die Kollektivseele auch in dieser Form (nicht nur in der Frau) als Gegengewicht und Trost gegen den romantischen Individualismus braucht. Die Frage der Romantik, ob und wie die namenlosen Kollektiv-

4) Schon Plato erwähnt im Gastmahl die „Schöne Seele", deren romantische Konzeption durch Wieland ihre Vorläufer in dem englischen Moralphilosophen Shaftesbury und dem Dichter Richardson hatte, die dem Begriff eine moralische Färbung gaben; wie ja noch Schillers Definition in ihr den völligen Ausgleich zwischen sittlichem Empfinden und sinnlichem Affekt erblickt (Anmut und Würde, 1793).

5) „Das Ich-Problem der Romantik. Die hist. Stellung Fr. Schlegels innerhalb der modernen Geistesgeschichte", von Hugo Horwitz (München 1916).

schöpfungen, wie Mythus, Märchen, Epos, Lied, vom Volke gemacht sind, scheint mir nur einer psychologisierenden Einstellung der Tatsache gegenüber zu entsprechen, daß sie vom Volke als einer Ganzheit und seinen Schicksalen handeln. Sei es direkt wie im Epos von den historischen Schicksalen des Volkes als Sinnbild seiner irdischen Vergänglichkeit, aber auch zugleich des Fortlebens seiner Taten und Leistungen im Gedächtnis der Menschheit; sei es indirekt wie im Mythos von den seelischen Schicksalen des das Volk symbolisierenden Heros und seinem unsterblichen Ebenbild, den Göttern. In der psychologisierenden Fragestellung, ob diese von Göttern, Heroen und Völkern handelnden Seelenschöpfungen vom Einzelnen oder von einer Vielheit (Volk) geschaffen wurden, offenbart sich dieselbe Urfrage vom Verhältnis des Individuums zur Gesamtheit, wie in der historischen Fragestellung, ob Christus gelebt hat oder nicht, das Problem der Existenz der Seele. So strebt die Volks-Psychologie der Romantik wieder zurück zum kollektivistischen Seelenbegriff[6]), während die charakterologische Psychologie der Dichter (seit Shakespeare) zur Individualisierung einzelner Seelensymbole in moralischen Typen führt, die die gute und die böse Seele (Engel und Teufel), das sterbliche und das unsterbliche Teil des Menschen nicht mehr in Göttern und Heroen, sondern in guten und schlechten Charakteren darstellt.

So ist die Psychologie, bis zu ihrer naturwissenschaftlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert, eigentlich immer Darstellung der Seele und verschiedener Aspekte des Seelenglaubens gewesen, während die Erkenntnis der Seele als etwas im Sinne der religiösen Dogmatik dem Menschen Unerreichbares gar nicht angestrebt wurde. Ihre Existenz, d. h. aber der Unsterblichkeitsglaube, wurde entweder angenommen oder abgelehnt, das eine oder andere war aber ebenso unbeweisbar wie die Existenz oder Nichtexistenz Gottes. Die wirkliche Gefahr drohte aber der Seele nicht von den atheistischen Naturwissenschaftlern, sondern von den individualistischen Seelensuchern, die ihre eigene Unsterblichkeit außerhalb der kollektivistischen

---

[6]) Siehe Friedrich Schlegel: „Von der Seele" (1823). Mit einer Einführung herausgegeben von Günther Müller, Augsburg 1927.

Seelenideologie und jenseits der generativen Sexualideologie gewinnen mußten, weil sie weder in der Religion noch in der Familie — ebensowenig in dem beide repräsentierenden Staat (Volk) — eine Befriedigung ihres persönlichen Unsterblichkeitsbedürfnisses finden konnten.

Diese Gefahr besteht in der mit zunehmender Erkenntnis seiner selbst und seiner eigenen Bewußtseinsvorgänge entwickelten Psychologie des Individuums, die sich zuerst in Griechenland als Reaktion auf den großen Seelenverkünder Plato zeigte. Sein Nachfolger und Schüler Aristoteles war der erste, der auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Einstellung auch die Seele als Objekt der Erforschung des Organischen reklamierte[7]). Seine Seelenlehre, die Psychologie, gehört methodisch in das Gebiet der Physik, während er das eigentlich Seelische in der auf der Willensfreiheit basierten Ethik und der von dem immateriellen Gottesbegriff handelnden Metaphysik unterbringt. So gelangt er zur ersten naturwissenschaftlichen Psychologie, indem er die Seele in die Willensfreiheit (Ethik) und in den Gottesbegriff (Metaphysik) rettet. Diesen Ausweg haben nach ihm die mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophen immer wieder betreten, als das Erblassen der alles umfassenden christlichen Ideologie diesen ersten wissenschaftlichen Konkretisierungsversuch der Seele wieder ans Licht brachte. Indem wir hier auf die im ersten Abschnitt kurz skizzierte Entwicklung der Psychologie verweisen[7a]), die erst im 19. Jahrhundert ihr modernes naturwissenschaftliches Gewand erhielt, wollen wir jetzt nur im Großen die Rolle verfolgen, die das individuelle Selbstbewußtsein in der Entwicklung der Psychologie vom Seelenzeitalter bis zu der mit dem Anspruch einer exakten Naturwissenschaft aufgetretenen Psychoanalyse spielt.

Da ist vor allem zu sagen, daß das im Kampf des alten Seelenglaubens gegen dessen spätantike Veräußerlichung und

---

7) Siehe Aristoteles: Kleine naturwissensch. Schriften (Parva Naturalia), hg. von Rolfes, Leipzig 1924 (Philos. Bibl., Bd. 6). Dazu Werner Jäger „Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung" (Berlin 1923).

7a) Vgl. Fr. Seiferts ausgezeichnete Darstellung (im Handb. d. Philosophie): „Psychologie, Metaphysik der Seele" (München 1928).

Verwissenschaftlichung siegreiche Christentum — nachdem es sich auch gegen alle inneren Zweifel behauptet hatte — schließlich die Wissenschaft als einen äußeren Gegner vorfand. Die philosophische und naturwissenschaftliche Erkenntnis konnte aber diesem unsterblichen Seelenglauben so wenig anhaben, wie die Erkenntnis der natürlichen Lebensvorgänge dem naiven Unsterblichkeitsglauben des Primitiven. Bekanntlich waren gerade die Denker und Forscher, denen die Wissenschaft ihre größten Fortschritte dankt, in einem tieferen seelischen Sinne gläubig. Glauben und Wissen schließen einander nicht aus, ja bedingen vielleicht einander, können jedenfalls nebeneinander bestehen und miteinander Großes bewirken. Nur eine Art von Erkenntnis macht davon eine Ausnahme, eben die psychologische Selbsterkenntnis, die unausweichlich zum Zweifel führt. Die Erkenntnis des Todes war nicht imstande, den individuellen Unsterblichkeitsglauben zu erschüttern; die intellektuelle Neugierde aber, diese unsterbliche Seele zu erfassen und zu begreifen, sie womöglich zu sehen, zu demonstrieren und schließlich zu erklären, zu verstehen, führte zum tiefsten Zweifel des Individuums, dem an ihrer Existenz überhaupt.

Wie der Kampf zwischen weltlicher Macht und religiösem Glauben, diesseitiger und jenseitiger Werte, das Mittelalter beherrscht, so der Kampf zwischen Religion und Wissenschaft die Neuzeit. In allen diesen Kämpfen ist die Kirche bisher Sieger geblieben, weil sie dem Individuum etwas bietet, was der Wissenschaft nicht nur fehlt, sondern was sie verneint. Alle diese erbitterten Kämpfe gehen im Grunde genommen nur um eine Entscheidung: ob das Individuum unsterblich ist oder nicht und ob es die Voraussetzung dazu, die Seele gibt. Nur dies erklärt die Affektivität der Kämpfe, nicht das Machtstreben, das sich mit Besitz und Wissen befriedigt hätte. Ging es doch um mehr als dieses flüchtige Leben auf Erden, um ewige Seligkeit, die die Religion versprach, die Wissenschaft leugnete, die psychologische Erkenntnis aber bezweifelte. Und dieser Zweifel ist es, an dem wir leiden, nicht das Wissen, dem man den Glauben entgegenstellen kann. Gegen diesen Zweifel konnte der Glaube nicht aufkommen und so versuchte man diesem bösen Teufel einen neuen Gott gegenüberzustellen, der zwar aus dem alten

Seelenglauben geboren, aber vom wissenschaftlichen Intellektualismus gezeugt war: die Wahrheit.

Da die fortschreitende Selbstbewußtheit den Glauben an die Seele unaufhaltsam untergrub, erklärte man dieses unerwünschte Nebenprodukt der Individualitäts-Entwicklung, die Selbsterkenntnis, für die Hauptsache. So wurde aus der Not des quälenden Selbstbewußtseins die Tugend der heilsamen Selbsterkenntnis gemacht, und deren Resultat als „Wahrheit" gepriesen. Da aber unsere intellektuellen Prozesse von unseren Wünschen und Leidenschaften bestimmt und gelenkt werden, so wurde die Wahrheit leicht zu einer subjektiven, d. h. aber zu einer intellektualisierten Religion des Individuums, die seinen alten naiven Seelenglauben wieder retten konnte. Denn statt des kollektiven Glaubensbekenntnisses: was alle glauben ist wahr, heißt es jetzt individualistisch: wahr ist, was ich glaube! Das religiöse *credo ergo sum* (unsterblich), wird aus dem philosophischen *dubito ergo sum* (selbstbewußt, sterblich) zum psychologischen *cogito ergo sum* des Descartes, das die moderne Psychologie einleitet. Von hier an versucht das Ich seine eigene Wahrheit durch psychologische Selbsterkenntnis zu bestimmen. Ein letzter intellektueller Versuch die Seele zu retten, der sich hinter dem abstrakten Wahrheitsbegriff so geschickt verbirgt, daß es der Heranziehung seiner symbolischen Repräsentanzen bedarf, um im Wahrheitskult den alten Seelenglauben zu erkennen. Die Wahrheit, die man nicht schauen kann ohne zu sterben, ist die Seele, die gleichfalls als nacktes Weib dargestellt wird. Aller Streit um die Wahrheit ist so letzten Endes der alte Kampf um die Existenz der Seele und ihre Unsterblichkeit. So lebt der Seelenglaube, der durch die psychologische Selbsterkenntnis beinahe vernichtet worden wäre, in ihrem obersten Götzen, der Wahrheit wieder auf. Ja, in gewissem Sinne wird der Seelenglaube geradezu zum Wahrheitskriterium selbst, denn nur das wird als allgemeine Wahrheit geglaubt, und so unsterblich, was sich als Beweis des Unsterblichkeitsglaubens verwenden läßt.

Dies sehen wir noch deutlich an der Psychoanalyse, deren Wirkung auf die Menschen von ihrer animistischen Einstellung — der Schätzung des Traumes, des Sexualmysteriums und des Unbewußten überhaupt — ausgeht, nicht aber von ihren individua-

listischen Aspekten der Selbsterkenntnis und Seelenerkenntnis. Die Psychoanalyse ist eben nur zum geringeren Teil psychologische Erkenntnis, in der Hauptsache jedoch eine Interpretation der alten animistischen Seelenwerte in der wissenschaftlichen Terminologie des Sexualzeitalters. Diese seelischen Werte haben für uns — selbst in ihrer psychologischen Interpretation im Sinne der sexuellen Ideologie — noch so gut tröstlichen (wir sagen therapeutischen) Charakter wie der naive Unsterblichkeitsglaube für den Primitiven. Freud verleugnet aber, hier wie anderwärts[8]), diesen tiefen esoterischen Gehalt der Psychoanalyse zugunsten der naturwissenschaftlichen Ideologie, die das Individuum als etwas Gewordenes und Vergehendes, nicht aber als etwas selbstschöpferisch Weiterwirkendes versteht. Diese seelischen Werte, die die Psychoanalyse im Interesse der psychologischen Wahrheitsideologie verleugnen muß, sind aber trotzdem in ihr wirksam, und so kommt es, daß sie nicht nur das Wissen um die Seele vermehrt, sondern auch den Glauben an sie gestärkt hat. So erklärt es sich, daß die Psychoanalyse z. B. von den Dichtern als antimaterialistisch gepriesen, von den Philosophen als hyperrationalistisch verurteilt, von den Gläubigen als materialistisch verdammt wird. Sie bringt eben keine neue Weltanschauung, sondern stellt den Versuch einer Interpretation früherer dar und ist so ein Mischgebilde, das selbst erst der psychologischen Analyse bedarf, um in seiner Bedeutung verständlich zu werden. Ich glaube, daß ihr — im Sinne meiner Ausführungen — die Tendenz zugrunde liegt, seelische Phänomene in der Ideologie des Sexualzeitalters psychologisch zu interpretieren.

Das Wesen der Psychoanalyse als einer Rettung der Seele in die Psychologie kommt vielleicht am deutlichsten in ihren zwei extremen Fortsetzungsversuchen zum Ausdruck, wie sie in Jungs Kollektivpsychologie und in Adlers Individualpsychologie vorliegen. Jede dieser beiden Theorien arbeitet eine der in der psychoanalytischen Lehre verschmolzenen Aspekte einseitig heraus und vernachlässigt dabei die für Freuds Denk-

[8]) „Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse. Urbild und Maske. Eine grundsätzliche Untersuchung zur neueren Seelenforschung" von E. Michaelis (Leipzig 1925).

weise charakteristische naturwissenschaftliche Ideologie des Sexualzeitalters. Bei Adler, der die rationalistische Interpretationsmethodik der Psychoanalyse hypertrophiert, bleibt gar kein Unbewußtes, sozusagen keine Seele übrig; während Jungs Kollektiv-Unbewußtes dem alten Seelenbegriff viel näher steht als das Freudsche individuell gedachte Unbewußte, das auch noch in seiner Formulierung als „Es" diesen individuellen Charakter nicht aufgibt. Ist Adlers Individualpsychologie zu rationalistisch im Sinne der bewußten Interpretation des Ich, so ist Jungs Kollektivpsychologie zu irrational. Die erste ist zuviel Psychologie, die zweite zuviel Religion, während Freuds Lehre zuviel Biologie ist. Freud macht das Kollektive rationell, indem er es sexualisiert, d. h. nur auf der Stufe der generativen Sexualideologie interpretiert; Jung wiederum erklärt das Individualpsychologische kollektiv, d. h. er macht den alten Seelenbegriff zu einem psychologischen Erklärungsgrund, während er nur ein seelisches Phänomen darstellt; Adler endlich, der alles Seelische individual-psychologisch rationalisiert, findet das Kollektive im Sozialen, wie Jung im Religiösen und Freud im Biologischen. Während Freud die Tatsachen (des Sexuallebens) wie eine Ideologie behandelt, macht Jung aus der Ideologie (des Kollektiv-Seelischen) eine psychologische Tatsache und Adler leitet aus den sozialen Tatsachen eine individuelle Ideologie ab.

Zweifellos erfaßt dabei jeder von ihnen bis zu einem gewissen Grade verschiedene Seiten des Gesamtphänomens; aber jeder von ihnen versäumt, in dem Ehrgeiz die psychologische Erklärung der Phänomene gefunden zu haben, ihren verschiedenartigen Wert und ihre verschiedene Wertung zu untersuchen, einschließlich von Wert und Wertung der Erklärung, die ja nur eine Interpretation der Phänomene selbst ist. Tatsachen werden nicht dadurch erklärt, daß man sie zu Ideologien umwertet, ebensowenig wie Ideologien dadurch erklärt werden, daß man sie zu psychologischen Tatsachen stempelt. Gegenstand der Psychologie sind nicht Tatsachen, sondern nur Ideologien, die man, wie z. B. den Seelenglauben, überhaupt nicht auf Tatsachen zurückführen kann, sondern als Ideologien behandeln und als solche aus einer bestimmten Mentalität zu verstehen suchen muß, statt sie aus einer bestimmten Realität erklären zu wollen. Man

darf also auch nicht Konkretisierungen dieser Ideologien, wie z. B. die Gesellschaft oder die Familie, psychologisch als bloße Tatsachen zu verstehen suchen, sondern eben als Ausdruck von Ideologien.

Die Seele, selbst eine aus dem Unsterblichkeitsglauben geborene Ideologie, schafft also fortwährend neue Ideologien, die als solche immer nur der Aufrechterhaltung des Seelenglaubens dienen, und in diesem Sinne ist die Seele schöpferisch. Die Psychologie aber, indem sie diese Ideologien zum Objekt des selbstbeobachtenden Bewußtseins macht, ist destruktiv, zerstört sie, allerdings um andere psychologisierte Ideologien an deren Stelle zu setzen, die jedoch immer unzureichender werden, in dem Maße, als die Selbstbewußtheit des Individualismus wächst. Zugleich damit werden aber die Ideologien immer mehr konkretisiert und so der Zersetzung durch das introspektive Bewußtsein entzogen, wie z. B. in der zunehmenden Sozialisierung des ursprünglich Kollektiv-Seelischen. Anderseits sehen wir das Kollektiv-Seelische emotionalisiert, wie z. B. in der Moral, die sich nicht nur sozial, als Furcht vor Strafe, sondern auch subjektiv als Schuldgefühl äußert. Wie die Gemeinschaft ursprünglich Schutz und Sicherung der seelischen Unsterblichkeit des Individuums bedeutete, so ist das moralische Gefühl noch heute in jedem von uns ein Nachklang dieser seelischen Gemeinschaft, die sich gegen jeden Versuch des individuellen Unsterblichkeitsstrebens in uns wehrt. Sei es im Sinne der primitiven Fortsetzung unseres persönlichen Ich im Werke, sei im Sinn der bloß sinnlichen, ihres generativen Charakters beraubten, Sexualität. Der Konflikt zwischen Moral und Sexualität, der kein von außen an das Individuum herangebrachter ist, sondern in ihm selbst aus dem Versuch zur Bewahrung seiner persönlichen Integrität erwächst, entspricht wieder nur dem Konflikt zwischen Individualismus und Kollektivismus. Denn der Unsterblichkeitswunsch des Individuums ist im Grunde egoistisch, d. h. antisexuell, und die Gemeinschaftsmoral, in der er sich innerlich manifestiert, ist als Ausdruck des kollektiven Seelenglaubens ebenso stark, ja stärker, als der nur die generative Unsterblichkeit garantierende Sexualtrieb. In den Angst- und Schuldreaktionen schützt die Moral das Individuum immer noch in seiner seelischen Selbsterhaltung, wie

ursprünglich die Gemeinschaft (der Seelen), in deren Mitte der Einzelne seine Individualität nicht verlor, weil er nur so seine individuelle Seele in die kollektive Unsterblichkeit retten konnte.

Diese Auffassung der Moral als einen die ursprüngliche Kollektivseele repräsentierenden Gemeinschaftsschutz des Individuums erklärt auch die strafende Rolle, die sich die Gesellschaft dem Verbrechen gegenüber anmaßen darf. Das Urverbrechen des Totschlages ist ein Verbrechen an der Gemeinschaft, der ein Seelenbeiträger und damit eine Seele geraubt wurde. Das ursprüngliche jus talionis, das Seele um Seele heißt, wird von Stamm zu Stamm gehandhabt, noch bevor es im Familienzeitalter dem nächsten männlichen Erben als Pflicht der Blutrache von der Gemeinschaft aufgetragen wurde. Die persönliche Rache (Mord), die Eigenrache straft die Gesellschaft als einen Seelenraub an ihr, die Blutrache übt sie selbst aus, weil der Totschlag eines Seelenträgers als ein Verbrechen an der Gemeinschaft betrachtet wird. So kommt es zu der nur rechtlichen Paradoxie, daß die Gesellschaft das Verbrechen des Mörders scheinbar mit dem gleichen Verbrechen seiner Tötung ahndet, während sie in Wirklichkeit eine persönliche Rache, einen Seelenraub durch die kollektive Blutrache des Seelenersatzes (talion) sühnt. So betrifft die Massenpsychologie eigentlich nur das Kollektiv-Phänomen kat exochen, die Seele, die sich aus den Einzelseelen der Individuen zusammensetzt, während in der individuellen Psychologie der Mensch wieder seine Einzelseele wissenschaftlich zu demonstrieren, d. h. aus der kollektiven Ideologie in eine individuelle Unsterblichkeit zu retten sucht.

Eine ähnliche Konkretisierung und Emotionalisierung wie sie die Kollektiv-Seele im Sozialen und Moralischen erfahren hat, führt die Individual-Seele des Sexualzeitalters schließlich zum Liebeserlebnis. Hier erscheint der unsterbliche Seelenanteil des Individuums im Andern personifiziert, wie es schon Plato von den getrennten und wiederzusammenstrebenden Hälften verkündet hatte. Nur hat erst die spätchristliche Romantik diese Ideologie verwirklicht, nachdem schon das vorchristliche Sexualzeitalter die Beseelung der Sexualität eingeleite thatte, die jedoch von der Kirche

verpönt worden war. Im romantischen Liebeserlebnis finden wir eine hochwertige Kompromißleistung zwischen den individuellen und den kollektiven Seelenansprüchen, indem es sozusagen eine Kollektivität zu Zweien darstellt. Aber auch dieser Lösungsversuch erwies sich auf die Dauer als unhaltbar und wir erleben jetzt seinen Zusammenbruch in einer neuen Reaktion des Individualismus, der sich gegen diese seelische Aufsaugung durch einen Andern wehrt. Das Individuum will nicht mehr als Seele des Andern gebraucht werden, so sehr dies auch einen Teil unseres Wesens beglückt, weil es zugleich einen anderen Teil, nämlich die eigene Individualität bedroht und ihre persönliche Entfaltung und Befriedigung einschränkt. Die Reaktion auf diesen der romantischen Liebe inhärenten Konflikt manifestiert sich notwendigerweise in einer Überbetonung des körperlichen Ich, wie sie sich in der neuerlichen Hochschätzung des rein sinnlichen und der Entwertung des seelischen Elements im modernen Liebesleben äußert.

So sehen wir die Stadien der Seelenentwicklung vom körperlichen Individualismus der Schattenseele über den seelischen Kollektivismus der göttlichen Seele und den körperlichen Kollektivismus der sexuellen Generation zum seelischen Individualismus des Liebeserlebnisses fortschreiten, das eine harmonische Vereinigung aller Faktoren anstrebt. Zugleich sehen wir den Neurotiker als den zum Liebeserlebnis unfähigen Typus nach Verlust der seelischen (Religion) und körperlichen (Sexualität) Kollektivität vom individuellen Seelenglauben der Liebe zum primitiven Ichglauben zurückstreben, ohne die zu seiner Akzeptierung nötige Naivität. Handelt es sich doch bei den Neurosen um den Verlust jeder Art kollektiven Seelenglaubens und eine heroischen Geste, sich auf die eigene Unsterblichkeit des Ich zu stellen, was besonders die Psychosen mit ihrem Größenwahn und den kosmischen Phantasien deutlich zeigen. Ihr Inhalt ist mythisch-religiös, weil sie im Grunde einen Versuch zur Rettung des verlorenen Seelenglaubens, in religiöser und sexueller Ideologie, darstellen, ebenso wie den Versuch des Individuums, sich darüber zu erheben. Die Neurose stellt aber nicht nur diesen Konflikt zwischen der individuellen und kollektiven Unsterblichkeitsideologie dar, sondern immer auch einen Versuch des Ichs

zu seiner Lösung nach beiden Seiten hin, die eben den beiden Aspekten des Seelischen, dem sterblichen und dem unsterblichen Anteil entsprechen, gleichgültig ob dieser nun in der Terminologie des animistischen, sozialen oder sexuellen Zeitalters ausgedrückt wird. Schließlich ist noch ein letzter Aspekt der Neurose von der größten Bedeutung: daß sie nämlich nicht nur eine individuelle Religion, d. h. aber Unsterblichkeit anstrebt, sondern daß der Neurotiker auch den psychologischen Typus kat exochen repräsentiert, dessen quälende Selbstbewußtheit die eigene Vergöttlichung untergräbt und ihm so statt der schöpferischen Auswertung der Seele nur destruktive Interpretationen derselben gestattet.

IV.

Traum und Wirklichkeit.

„We are such stuff
As dreams are made on, and our little life
Is rounded with a sleep."

Shakespeare.

Nachdem wir in den vorigen Abschnitten die allmähliche Entwicklung und Umarbeitung der seelischen Phänomene von ihrer religiösen Konzeption über die sexuelle Ideologie zur psychologischen Interpretation überblickt haben, wollen wir versuchen, unsere Auffassung auf das seelische Phänomen par excellence, den Traum anzuwenden. Dem Traum kommt diese seelische Bedeutung kat exochen deswegen zu, weil er von allen individuellen Manifestationen des Seelischen nicht nur das subjektivste Phänomen darstellt, sondern auch das mystischeste, das irgendwie über- und außerindividuelle Elemente zu umfassen scheint. Ist ja doch seine Bedingung der Schlaf, diese nahezu vollkommene Abschneidung des Ich von der Realität, mit seiner tiefen Verwandtschaft zum Tode, die dem Traum zugleich die hohe Subjektivität des Auf-sich-selbst-gestellt-seins und die unausschöpfliche Tiefendimension des All-verbunden-seins verleiht. Aus diesem Grunde hat der Traum von jeher die Aufmerksamkeit der Menschen in Anspruch genommen und ihr Interesse gefesselt. Trotzdem ist nicht viel Wissenswertes von allgemeinem Gehalt über den Traum ausgesagt worden, weil sich der Streit der Meinungen — wie so oft — um ein nicht voll erfaßtes Problem konzentriert: ob nämlich der Traum einen Sinn habe oder nicht und welche Bedeutung ihm im ersten Falle zukomme.

Nach allem, was wir wissen, kann nun kein Zweifel sein, daß sowohl der primitive wie der antike Mensch den Traum nicht

nur als sinnvoll schätzten, sondern glaubten, daß sich in ihm ein ganz besonders tiefer, göttlicher Sinn offenbare. Mit anderen Worten, das animistische Zeitalter nahm das Traumerlebnis als einen Beweis für die Existenz der Seele, d. h. aber deren Unsterblichkeit, wobei wir hier den Streit der Ethnologen vernachlässigen können, ob die animistische Weltanschauung aus der Traumerfahrung abgeleitet oder diese nur zu ihrer Stütze verwendet wurde. Denn die Frage, ob der Traum einen Sinn habe oder nicht, läuft eben letzten Endes wieder auf die Frage hinaus, ob es eine Seele gibt oder nicht, eine Frage, die bekanntlich von der primitiven und antiken Weltanschauung mit einem gläubigen Ja, von der modernen Naturwissenschaft mit einem skeptischen Nein beantwortet wird. Der Standpunkt dem Seelenglauben gegenüber entscheidet also die Einstellung zum Problem des Traumes und die jeweilige Einstellung des Menschen zum Seelenglauben in den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung bestimmt die besondere Art und Weise der Interpretation dieses seelischen Phänomens im Sinne der jeweils herrschenden Ideologie.

So wird verständlich, wieso das Traumerlebnis vom Primitiven als Beweis der Seelenexistenz verwendet werden konnte, wenn er im Schlafe den Toten oder Getöteten weiterlebend sah, ebenso aber auch sich selbst in seinem körpergleichen Doppelgänger handelnd erblickte, während sein eigentliches Körperich totengleich dalag. Diese Traumerfahrung vom Fortleben der in der Vergangenheit verstorbenen Seele und dem vom Körper unabhängigen Leben der gegenwärtigen Seele wird ergänzt durch die Erscheinung der zukünftigen Seele in den sogenannten „Empfängnisträumen", die aber vom Primitiven religiös verstanden werden und noch nicht erotisch wie in den Überlieferungen des Sexualzeitalters. Bei einzelnen australischen Totemstämmen wird die erfolgte Empfängnis durch den Doppelgänger des Geistes, der sich zwecks der Neugeburt inkarniert hat, der Mutter oder dem Vater im Traume offenbart, indem Totem, Name und manchmal auch das Geschlecht des Kindes angezeigt wird[1]). Die gleichen Traumerlebnisse werden dann im Sexualzeitalter im Sinne

[1]) Vgl. hierzu den ausgezeichneten Abschnitt über die „Bedeutung des Traumes", in Karl Beth: Religion und Magie, 2. Aufl., 1927.

der generativen Unsterblichkeitsideologie verwertet, indem das Erscheinen der verstorbenen oder zu gebärenden Seele als Angsttraum des Mannes (Vaters) erscheint, der den eigenen Tod von den Geistern der Vorfahren und Nachkommen befürchtet; anderseits lebt die Idee von der göttlichen Befruchtung, mittels deren der Mann seinen alten Seelenglauben aufrechtzuerhalten versucht, im weiblichen Empfängnistraum weiter. Dasselbe Erlebnis interpretiert dann das christliche Mittelalter aus der Überwindung der Sexualideologie als verdammenswerte Teufelsbuhlschaft, bis schließlich die psychologische Interpretation eine simple Wunscherfüllung der sexuellen Libido darin erblickt.

Indem wir die Diskussion der psychoanalytischen Interpretation, die dem Traum zwar einen tiefen Sinn zuspricht, wie die Alten, und trotzdem die Existenz der Seele naturwissenschaftlich zersetzt, für später aufschieben, wenden wir uns wieder der naiven Traumauffassung zu. Wir erkennen dann, daß der Traum nicht nur im Sinne der jeweils herrschenden Ideologie interpretiert wird, sondern daß diese jeweilige Ideologie, wie sie bestimmte Religions- und Gesellschaftsformen schafft, auch bestimmte Traumformen und Traumerlebnisse hervorbringt. Diese Träume werden sich dann um so eher der herrschenden Ideologie einfügen, je näher die beiden noch ihrem gemeinsamen Ursprung im Seelenglauben stehen. Diese Übereinstimmung geht im primitiven Zeitalter des Animismus und der Magie tatsächlich so weit, daß Traum und Wirklichkeit völlig zusammenfallen, da sie beide unverhüllter Ausdruck der seelischen Weltanschauung sind. Daher interpretiert der Primitive den Traum überhaupt nicht, aber keineswegs, weil er nicht interpretieren kann, sondern weil der Traum keine Interpretation erfordert, da er mit der Weltanschauung des Seelenglaubens in voller Übereinstimmung steht, die das bewußte Denken und das reale Leben des Primitiven genau so beherrscht wie sein Traumleben. Ja, noch mehr! Da sich im Traum die Seele ganz besonders frei und von äußeren Einflüssen unbehindert offenbaren kann, interpretiert der Primitive die Realität im Sinne seiner Träume und beweist dabei eine ganz erstaunliche Kunst der Deutungsfähigkeit. Wo die Wirklichkeit dem Traume nicht entspricht, wird sie, soweit es nur irgend geht, im Sinne der

Seelenoffenbarung des Traumes korrigiert, beeinflußt und verändert.

Gewisse Indianerstämme Nordamerikas, die von den Jesuiten-Missionären Frankreichs eingehend beobachtet und beschrieben wurden[2]), erachten es als das höchste Gebot, den Inhalt ihrer Träume auch wirklich zu erfüllen, da sonst der im Traum sich offenbarende Schutzgeist des Individuums beleidigt und der Mensch sterben würde. „Der Traum ist das Orakel, welches von allen diesen Völkern befragt und befolgt wird, der Prophet, welcher ihnen zukünftige Dinge voraussagt, die Kassandra, welche ihnen das Unglück ankündigt, was sie bedroht, der gewöhnliche Arzt für ihre Krankheiten..., er ist der absoluteste Herrscher, den sie haben.... Er ist ihr Merkur auf Reisen, ihr Ökonom in der Familie; der Traum leitet oft ihre Versammlungen; der Handel, der Fischfang, die Jagd werden gewöhnlich mit seiner Einwilligung unternommen und sind beinahe nur da, um ihn zufriedenzustellen; es gibt nichts, und sei es auch noch so kostbar, dessen sie sich nicht gerne auf Grund irgendeines Traumes berauben.... Er ist wirklich der Hauptgott der Huronen."[3]) „Die Irokesen", berichtet ein anderer Pater[4]), „haben im eigentlichen Sinne nur eine einzige Gottheit, und das ist der Traum; sie erweisen ihm ihre Unterwürfigkeit und sie folgen allen seinen Befehlen mit der äußersten Genauigkeit. Die Tsonnontouens sind viel mehr an ihn gefesselt, als die andern; ihr Glaube an diesen Gegenstand ist äußerst gewissenhaft. Was es auch sei, das sie im Traum zu tun geglaubt haben, sie halten sich für absolut verpflichtet, es sobald wie möglich auszuführen." Ähnliche Anschauungen und zahlreiche, uns heute absurd erscheinende Beispiele dafür aus dem südlichen Afrika und aus Kleinasien, wie sie Lévy-Brühl (l. c. S. 97) anführt, verstärken nur den Eindruck, daß die primitive „Interpretation" des Traumes dessen Umsetzung in die Realität anstrebt, also einer Interpretation der Realität im Sinne des Traumes gleichkommt.

Diesen interessanten Sachverhalt kann man nicht mit der

[2]) Zitiert nach Lévy-Brühl: Die geistige Welt der Primitiven. München 1927, S. 94 ff.

[3]) Relation des jésuites X (1636), p. 170.

[4]) Ebenda LIV (1669—70), p. 96.

„Wunscherfüllung“ erklären, da es sich in vielen von diesen Träumen und deren realer Aktion um nichts weniger als Wünsche und ihre Erfüllung handelt. Wir werden später sehen, wie weit die Willenspsychologie gestattet, den Zwang zur Umsetzung des Geträumten in Handlung verständlicher zu machen, müssen uns aber vorher über einige weitreichende Konsequenzen dieses „Traumhandelns“ Rechenschaft geben. Die Ansicht, daß das Individuum stirbt, wenn der Traum nicht ausgeführt wird, erklärt Lévy-Brühl aus der Beleidigung des Schutzgeistes (Genius), dessen Willensausdruck der Traum darstellt (S. 101). Dieser Schutzgeist hat aber viel engere Beziehungen zur (unsterblichen) Kollektivseele als zur individuellen Körperseele, die mit dem Leben verschwindet. So sehen wir schon auf dieser Stufe den Konflikt zwischen der Individual- und Kollektivseele, den sterblichen und den unsterblichen Teil im Menschen sich im Traum manifestieren, der manchmal das Schicksal des Individuums von der Hilfe der Gemeinschaft, manchmal das Leben der Gemeinschaft von der Opferwilligkeit des Individuums abhängig macht. Das Individuum stirbt aber sowohl, wenn es seine Wünsche nicht erfüllt, als auch, wenn es die Ansprüche der Anderen nicht erfüllt. Der Traum erscheint also hier als Ausdruck der Individual-Seele egoistisch, als Ausdruck der Kollektiv-Seele „moralisch“. Der Konflikt wird aber im Handeln des Individuums gelöst, das die Forderungen des Ich so gut wie die Forderungen der anderen erfüllen muß.

Uns interessiert aber augenblicklich weder die seelische Motivierung des Zwanges der Umsetzung von Traumerlebnissen in Realhandlungen, noch deren psychologische Konsequenzen für das Verhalten des Individuums in der Gemeinschaft, sondern die Frage, bis zu welchem Grade sich dieses „Traumhandeln“ unter den geänderten Verhältnissen anderer Zeitalter und Ideologien fortsetzt. Um dies nicht nur beantworten, sondern überhaupt als Fragestellung verstehen zu können, müssen wir das Problem nach Herkunft und Sinn des Traumes vorläufig zurückstellen, und uns nur um seine Stellung im und zum Gesamtweltbild kümmern. Das heißt aber nicht darum, ob er einer Interpretation fähig ist und welcher Art diese auf einer bestimmten Stufe sein muß, sondern zunächst einmal darum, ob der Traum

für wahr gehalten wird oder als Trugbild der Sinne gilt. Der Primitive hält nun die Träume für absolut wahr, was nicht bedeutet, daß er sie mit der Wirklichkeit verwechselt, da er ja gerade in ihnen eine höhere Wirklichkeit erblickt. Der Traum zeigt nicht die Wirklichkeit vorher an oder reproduziert die vergangene Wirklichkeit, sondern er stellt die eigentliche Wirklichkeit entsprechend der seelischen Weltanschauung dar. Diese Auffassung fließt aus dem prä-animistischen Seelenglauben der Körperseele, wonach das körperliche Ich einfach fortlebt, d. h. gar nicht stirbt. Diesen primären Seelenglauben scheint der Traum zunächst zu bestätigen, indem er die ihrem körperlichen Ich gleichen Seelen der Verstorbenen und Lebenden, einschließlich der eigenen, auftreten läßt. So steht schon in dieser Hinsicht die seelische Bedeutung des Traumes als Beweis der Körperseele der Wirklichkeit näher, deren Gestalten im Traumerlebnis nur weiter zu agieren scheinen. Das Phänomen Traum selbst, abgesehen vom Inhalt, beweist so die Existenz der Körperseele und deren unabhängiges Fortleben; nicht nur in der Zukunft, auf die die Traumbedeutung später eingeschränkt wurde, sondern jenseits von Zeit und Raum überhaupt. Der Inhalt des Traumes wird erst dann wichtig, wenn er in Widerspruch mit der Realität des Wachbewußtseins tritt, das jedoch auf der Stufe der animistischen Weltanschauung keinen Anstoß am Erscheinen Verstorbener oder Ungeborener nimmt, ebensowenig wie an den Wanderungen des eigenen Doppelgängers in unbekannte Gegenden der Ober- und Unterwelt. Insoferne aber der Trauminhalt der Realität widerspricht, wird dieser Widerspruch durch Korrektur der Realität im Sinne des Traumerlebnisses ausgeglichen. Der Grund dafür liegt nicht in einer einfachen Wunschverbesserung der Realität, die oft gar nicht angestrebt, gewiß nicht immer erreicht wird; sondern in dem Zwang, die Realität mit dem Seelenglauben in Übereinstimmung zu bringen und so diesen letzten auch als wirklich existent zu beweisen.

Dieselbe Tendenz zur Herstellung einer völligen Übereinstimmung zwischen Traum und Wirklichkeit macht noch ein anderes Phänomen verständlich, das eine weit größere Bedeutung für die Menschheitsgeschichte gewonnen hat, als die Übertragung des

Traumes in die Wirklichkeit, die ja nur auf der primitivsten Stufe des Seelenglaubens möglich ist. Ich meine die Erzählung des Traumes als einer wahren Begebenheit, die entweder in der Vergangenheit von den Vorfahren oder in der Gegenwart von den Zeitgenossen erlebt wurde. Dies ist der Ursprung der Mythen, Märchen und geschichtlichen Fabeln, die nicht nur dieselben seelischen Motive wie der Traum verarbeiten, sondern geradezu geträumten Begebenheiten oder in Handlung umgesetzten Traumerzählungen entsprechen. Obwohl wir derartigen Erzählungen bereits auf der primitiven Stufe des animistischen Zeitalters begegnen, gehört doch ihre Ausgestaltung zum eigentlichen Heldenmythus dem Sexualzeitalter der höheren Kulturvölker an, dessen Ideologie sich von deutlichem Einfluß auf die Umarbeitung der alten Traumhandlung im Sinne der neuen Realität und des geänderten Bewußtseinsinhaltes erweist.

Was zunächst die ursprüngliche Form dieser abenteuerlichen Erzählungen bei den Primitiven betrifft, so tritt in ihr die Tendenz noch offen zutage, das Traumerlebnis als solches zu verwirklichen. Nicht nur bilden bei den nordamerikanischen Indianern die Träume nach ihrer eigenen Angabe die einzige Quelle der Mythologie[5]), sondern die Erzählungen selbst erwähnen und verwenden reichlich Träume. Aber auch wo sie dies nicht tun, sondern nur dem Seelenglauben entsprechende Geschehnisse berichten, klingen sie wie eine Traumerzählung, weil eben ihre Weltanschauung auf der gleichen Ideologie beruht, aus der das Traumerlebnis hervorwächst. Aus diesem Grunde wird sich auch wohl niemals entscheiden lassen, inwieweit diesen mündlichen Überlieferungen wirkliche Begebenheiten zugrunde liegen; haben wir doch gesehen, daß der Primitive das Traumerlebnis in die Wirklichkeit übertragen muß, so daß in der Erzählung ebenso gut dieses wie jene berichtet werden kann. Meist sind die beiden eben mit Rücksicht auf diese Übereinstimmungstendenz wahllos vermischt und man wird wohl das Herauswachsen von echt märchenhaften Zügen erst dort beobachten können, wo sich ein Traum-

[5]) Nach Ehrenreich: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, S. 149.

erlebnis als in die Wirklichkeit nicht übertragbar erweist. Die Tendenz, es dann doch als wahre erlebte Begebenheit zu erzählen, würde sich aus dem fortwirkenden Zwang erklären, die Traumideologie wenigstens als Tatsachenbericht zu verifizieren, wenn man sie schon nicht zu realisieren vermag.

So wird die ursprüngliche Identifizierung von Traum und Realität auf späterer Stufe als Vermischung von beiden fortgeführt und festgehalten. Denn die Erzählungen werden, als vorgefallene Geschichte berichtet, zu einem Stück Realität — ähnlich wie die Handlung selbst — und das tatkräftige Individuum, der Held, versucht sein Handeln danach zu richten. Die Traumideologie berichtet so nicht nur Taten und Schicksale als wirklich vorgefallen, die geträumt wurden, sondern regt durch die Erzählung auch Taten und Schicksale an, die dann von minder willensstarken Menschen als Mythen berichtet werden; diese schaffen ihrerseits Träume von ähnlichen Taten und Schicksalen, die wieder als Wirklichkeit erzählt werden und so fort. All dies, das im einzelnen am Material dargelegt, Bände füllen würde, soll hier nur den Gesichtspunkt unterstreichen, daß der Einfluß des Traumes auf die Wirklichkeit zumindest ebenso groß und wahrscheinlich viel bedeutsamer war, als der Einfluß der Realität auf den Traum. Zieht man dabei noch in Betracht, daß die Wirklichkeit auf primitiver Stufe beinahe selbst eine Traumwirklichkeit ist, in der Animismus und Magie herrschen, so führt auch der Traum zu dem gleichen Schluß wie die bisher untersuchten seelischen Phänomene: Daß nämlich das, was in immer steigendem Maße die Wirklichkeit ausmacht, sich als Beweis, Stütze und Ausdruck des Seelenglaubens, mit einem Worte als Versuch seiner Verifizierung durch Realmachung erweist.

Aber auch hier rächt sich, wie bei den früher untersuchten Phänomenen, die zu weit gehende Konkretisierung des Seelischen, die dann auch der wissenschaftlichen Psychologie so verhängnisvoll wird. War es aber bei den anderen Erscheinungen, wie Religion, Staat, Sexualität deren objektiver Charakter, der sich von einem bestimmten Punkte an der Seelensymbolik widersetzte, so ist es der im Grunde subjektive Charakter des Traumes, der die Objektivierung nur bis zu einem bestimmten Grade ge-

stattet. Wie so oft im Märchen und in mythischen Motiven das Hereinbringen der jenseitigen Welt in die diesseitige zum Fluch und Untergang wird, so führt die Umsetzung der Traumwahrheit in die Wirklichkeit zum tragischen Tod des Helden, dem er gerade dadurch zu entgehen hoffte. Das willensstarke Individuum, das sich nicht damit begnügt, das Traumerlebnis passiv zu erfahren, wie es auch noch der Märchenheld tut, sondern es auch aktiv ausführen muß, um wirklich unsterblich zu werden, geht paradoxerweise gerade an diesem heroischen Kampf um die Unsterblichkeit zugrunde. Der Held stirbt sozusagen an seiner ins Wachleben, ins Diesseits hineingetragenen Unsterblichkeitssehnsucht, die hier eigentlich ein Fortleben des eigenen Körperich bedeutet. Er muß belehrt werden, daß es kein ewiges Fortleben des Körperich gibt, sondern nur eine seelische Wiedergeburt in den kollektiven Symbolen. Der Traum, als rein subjektive Erfahrung, scheint aber den prä-animistischen Glauben an die Körperseele zu bestätigen, und so wird er als Beweis der individuellen Unsterblichkeit durch alle Stufen der Entwicklung des Seelenglaubens festgehalten. Aus dieser seiner Eigenschaft erwächst die unsterbliche Seite des Helden, der bis zu einem gewissen Grade göttlich, unverwundbar, unbesiegbar erscheint; und immer in Augenblicken der größten Gefahr wie durch ein Wunder gerettet wird — als erwachte er aus einem schrecklichen Traum zum Leben, zur Gewißheit des Daseins. Zugleich erwächst aber aus der Tendenz, diese traumhafte Unsterblichkeit des Ich real zu machen, alles Unheil der Nemesis und schließlich der unvermeidlich tragische Tod.

Das beste Beispiel hiefür, das zugleich den Mythus als verifizierte Traumerzählung und die „Moral" der ganzen Geschichte zeigt, scheint mir eine Erzählung der Winnebago-Indianer, die Paul Radin[6]) wiedergegeben und meisterhaft analysiert hat. Der Held dieser unzweifelhaft mythischen, d. h. traumhaften Erzählung, die jedoch als wirkliches Erlebnis berichtet wird, heißt „Traveller", weil er von frühester Kindheit an ruhelos durch die Welt gewandert war. Er ist der einzige Sohn eines der vier großen Wassergeister, die von der obersten Erd-

[6]) „Primitive Man as Philosopher". New York 1927 (Chapter: The tragic sense of life).

gottheit (Earthmaker) mit deren eigenen Händen geschaffen wurden und stolz darauf sind, nicht vom Weibe geboren zu sein. Von einer seiner Reisen zurückgekehrt, findet der Jüngling seinen Vater in Verzweiflung, weil die Erzfeinde der Wassergeister einen Vernichtungskrieg gegen deren Stamm planen. Der Jüngling beschließt, diesen Streit im Einzelkampf mit dem gegnerischen Häuptling auszutragen. Vorher bereitet er sich durch das rituelle Fasten auf die Verleihung des Sieges vor. Dazu macht er eine Unterweltsreise zu seinen Ahnen, den Wassergeistern und wird von einem derselben, der ihn als „Grandson" anspricht, gesegnet. „Grandson, I am going to give you a blessing. You are the first one to receive one from me. Because you have made yourself suffer so much, because you have thirsted yourself to death, because you have made yourself so truly a compassion-inspiring a spectacle, you shall attein to the full length of years. You shall die of old age. Remember that a normal life is very short. I was not born of a woman's womb but Earthmaker molded me with his own hands." Als der junge Mann dies seinem Vater meldet, erwidert dieser: „My son, it is good. The water spirits are the greatest spirits in the world. You have had a good dream." Hier ist das ganze Erlebnis des Jünglings mit dem Wassergeist als Traum des offenbar durch das mehrtägige Fasten in einen Ausnahmszustand versetzten Jünglings bezeichnet[7]), der scheinbar durch das entnervende Fasten nicht seine Körperkraft für den Kampf stählen, sondern seine Übermenschlichkeit (Unsterblichkeit) erproben will. Dies genügt aber nicht, sondern er will offenbar die wirkliche Zusicherung der Unsterblichkeit von dem Wassergeist erlangen, obwohl dies nicht ausdrücklich in der vorliegenden Erzählung ausgesprochen ist. Aber in einer anderen Geschichte derselben Indianer (l. c. 203) „The Faster", erklärt der Sohn dem Vater, daß er trotzdem ihm langes Leben und die Tötung von Feinden und die Erfüllung aller Wünsche zugesichert worden sei, weiter fasten wolle, um die Unsterblichkeit zu gewinnen, d. h. sich seine Unsterblich-

[7]) Ich weiß nicht, ob es in dem mir vorliegenden Text etwas bedeutet, daß auch der die Gaben verleihende und Wünsche erfüllende Wassergeist als „Traveller" bezeichnet ist, eine Identifizierung, die den Traumcharakter nur noch deutlicher machen würde.

keit realiter zu beweisen („but what I desire is never to die." The spirits could not dissuade him. „Indeed, I shall never be satisfied until I obtain the gift of immortal life", continued the boy. He was unable to face the thought of death; he dreaded it very much. In the council lodge of the spirits it was accordingly decided that he should die. So they looked down upon the place where the boy was fasting and there he lay, dead.). Er fastet sich also zu Tode, stirbt sozusagen an dem Beweis seiner Unsterblichkeit. Deswegen, so schließt die Moral dieser Geschichte, werden die jungen Leute gewarnt, nicht zu lange zu fasten, d. h. nicht das Unmögliche zu verlangen. Sie können wohl, wie ich hinzufügen möchte, die unerfüllten Wünsche erfüllen, nicht aber die unerfüllbaren.

Im „Traveller", zu dem wir nunmehr zurückkehren, ist es nicht der Jüngling selbst, sondern sein Vater, der ihn zu weiterem Fasten anspornt, wie ja überhaupt in dieser Erzählung das kollektive Element überwiegt. Der Jüngling beschließt ja erst auf Vorhalten seines Vaters in den Kampf zu ziehen, der nicht ihn, sondern seinen Stamm betrifft, für den er sein Leben offenbar nicht aufs Spiel setzen will. Die letzte Gabe, die ihm der Wassergeist nach mehrmaligem Fasten verleiht, besteht daher in der Tötung vieler Feinde, ja eines ganzen Dorfes, was subjektiv soviel bedeutet, daß er selbst von ihnen nicht getötet werden wird; außerdem im Versprechen, eine „medicine" aus den Gebeinen des Wassergeistes anfertigen zu dürfen, die wohl auch dessen Unsterblichkeit vermitteln soll[8]). Aber es wird im Verlaufe der Geschichte gezeigt, daß der Wassergeist bereits damit mehr versprochen hatte, als er halten konnte; als Grund dieses Betruges wird angegeben, daß er sich der Dankbarkeit des Jünglings versichern wollte, damit er ihm in dem Kampf gegen den Erzfeind der Wassergeister beistehe. In diesem tötet

[8]) In einer dritten Erzählung „The Seer" (l. c. p. 196) veranlaßt der Vater seinen Sohn zum Fasten, um dadurch das eigene Leben zu verlängern (Verjüngungswunsch). Die vom Wassergeist gewonnene „medicine" benützt er aber nur, um andere Leute zu töten (den Sohn, im letzten Sinne) und muß daher selbst sterben.

Im „Traveller" ist davon nur der Ehrgeiz des Vaters für seinen Sohn übriggeblieben, obwohl diese Erzählung scheinbar die Versöhnung des väterlichen und kindlichen Unsterblichkeitsegoismus anstrebt.

endlich der Jüngling nach langem Schwanken den Feind, wird aber von ihm dafür verflucht und mit seiner ganzen Sippe auf dem Heimweg erschlagen.

Auch hier ereilt den Jüngling der Tod, weil er die Unsterblichkeit wollte, aber er erleidet ihn indirekt durch Tötung eines Andern, was wieder nur die Sterblichkeit beweist. Die Unsterblichkeitsidee äußert sich aber in der weitverbreiteten Ansicht der Primitiven, der auch die Winnebagos huldigen, daß der Tod nicht auf natürliche Weise erfolge, sondern die Ursache in irgend einem Vergehen oder einer Übertretung des Individuums habe. Allerdings wird diese Verursachung so weit gefaßt, daß eben kein Mensch dem Tode entgeht, da manchmal (wie z. B. in dem Winnebago-Mythus von den Zwillingen) ein Zornanfall genügt, um die Strafe der bösen Geister auf sich zu ziehen. *Ursprünglich war jedoch dieses Vergehen des Individuums eine bestimmte Überhebung, nämlich das Unsterblichkeitsverlangen.* Jedenfalls erfolgt im animistischen Zeitalter der Tod durch eine zu weit getriebene Tendenz, den alten Glauben an die prä-animistische Körperseele, die der Traum zu stützen schien, in die Realität umzusetzen.

Bevor wir darangehen, zu verfolgen, wie im Sexualzeitalter die Ursache des Sterbens von der Realisierung der unsterblichen Körperseele (oder Traumseele) im eigenen Ich in die Abtretung derselben an das Kind (den Sohn) verlegt wird, müssen wir noch auf einen Charakter der ursprünglichen Traumideologie hinweisen, der uns vielleicht das Verständnis des mythischen Heldenlebens erleichtern kann. In den Erzählungen der Winnebago wird das Individuum mit seinen persönlichen Unsterblichkeitswünschen auf die Gemeinschaft und die Rücksicht auf die andern im Sinne des kollektiven Seelenglaubens verwiesen. Dies bringt aber nicht Vorteile, sondern auch Opfer mit sich, denen sich das Individuum zu entziehen sucht. Ein Weg dazu ist das Verlassen der Gemeinschaft, das Wandern, das Traveller vielleicht noch deutlicher symbolisiert als seine späteren Nachfahren, die klassischen Heroen, die durch Ausziehen auf Abenteuer dem Gemeinschaftszwang der Seele zu entgehen suchen, um ihre eigene Unsterblichkeit zu gewinnen. Bekanntlich laufen sie damit dem unentrinnbaren Schicksal des Todes erst recht

in die Arme, das wir eben als Strafe für den individuellen Unsterblichkeitswunsch kennen gelernt haben. Traveller, der dieses Ausweichen der Gemeinschaftspflichten mit der Tendenz zur individuellen Unsterblichkeit so deutlich verrät, scheint im Sinne der Traumideologie ein Symbol der wandernden Seele selbst darzustellen, die ja im Traum den Körper verläßt, um über Raum und Zeit hinweg zu wandern. Der mythische Held stellt so vielleicht das Traumich selbst, d. h. die vom Körper unabhängige und daher unsterbliche Seele dar, und ist so gezwungen, deren Schicksale so lange zu agieren, bis er daran zugrunde geht. Er wird aber gerade durch dieses Agieren des Seelenschicksales unsterblich, wenigstens im mythischen Sinne.

Als Übergang zum Sexualzeitalter, in dem das Individuum nicht mehr als Repräsentant der die Unsterblichkeit im Körper suchenden Seele stirbt, sondern an dem Aufgeben dieser Ideologie zugunsten der generativen zugrunde geht, sei die altbabylonische Überlieferung von dem Gottmenschen Gilgamesch und seinem sterblichen Freunde Eabani genannt. Hier erscheinen beide Ideologien noch nebeneinander, in den beiden Freunden und ihren Schicksalen verkörpert, während Utnapischti, der Ahn, der durch einen Traum gewarnt, der großen Flut, d. h. dem Tode entging, dem großen, unsterblichen Wassergeist selbst entspricht. Zu diesem begibt sich Gilgamesch (nach dem Tod seines Freundes Eabani), genau so wie der indianische Jüngling zum Wassergeist, um von ihm die Unsterblichkeit zu erlangen. Er fastet zwar nicht absichtlich, kann sich aber auf dem dunklen, beschwerlichen Weg zu den Wassern des Todes nur mit Mühe ernähren und bekommt auf Bitten von Utnapischtis Weib Brote, nachdem er von den Strapazen erschöpft eingeschlafen war (Todesschlaf). Diese Unterweltsreise, von der Gilgamesch ohne das Mittel der Unsterblichkeit nach Hause zurückkehrt, wird zwar nicht als Traumerzählung berichtet, aber sie verrät auch ohne diesen ausdrücklichen Hinweis ihren Traumcharakter so deutlich wie der ganze Mythus selbst, dessen Handlung fast ausschließlich von Träumen gelenkt und geleitet wird.

Wichtig ist zunächst der Traum, der dem Gilgamesch die Ankunft des Steppenmenschen Eabani ankündigt, der bestimmt

ist, des Helden sterblicher Freund, sein Streitgenosse und Bruder zu sein. „Das eine Mal träumt ihm, wie ihm beim Sternenschein ein Stern auf den Rücken fällt wie eine Heerschar des Himmelsgottes Anu, wie er ihn nicht abschütteln kann, weil er stärker ist als er selbst, wie er sich aber schließlich auf ihn preßt wie auf ein Weib und ihn seiner weisen Mutter Reschat-Belit zu Füßen legt oder wirft und sie ihn mit Gilgamesch gleichmacht oder ihm gleichstellt. Das zweite Mal erscheint ihm im Traume ein Mann, zu dem hin oder gegen den man sich versammelt, den er wie den Stern im ersten Traum seiner Mutter zu Füßen legt oder wirft, auf den er sich ebenso niederpreßt und den die Mutter ebenfalls mit ihm gleichmacht. Beide Erscheinungen deutet Diese auf seinen zukünftigen Freund und Gefährten Eabani, und wie dieser nun in Erekh anlangt, spricht ihn Gilgamesch an und die beiden schließen Freundschaft miteinander"[9]).

Hier ist es klar, daß der Traum darum die Zukunft ankündigt, weil der magische Mensch ihn in Wirklichkeit umsetzen muß[10]). Daß es sich um zwei ganz ähnliche Träume derselben Nacht handelt, hat nach meiner Ansicht verschiedene Gründe, die uns tiefer in die seelische Bedeutung des Stoffes führen, aber auch seine Beziehungen zum heraufkommenden Sexualzeitalter bereits erkennen lassen. Das Hereinbringen der Mutter sowohl in den Traum als besonders zu dessen Deutung, soll deren Zustimmung zu dem neuen Sohn und Bruder (des Helden) ausdrücken. Ihre Deutung ersetzt sozusagen ihren eigenen Empfängnis- und Geburts-Traum, den Gilgamsch zweimal (gleichsam auch für sie) träumt, und der erst in der vollen Blüte des Sexualzeitalters der Mutter selbst zugeschrieben wird. Ich meine damit aber nicht, daß im Babylonischen eine Verschiebung dieses Traumerlebnisses von der Mutter auf den Sohn stattgefunden hat, ebensowenig wie ich glaube, daß sein Traum einen entstellten Inzest mit der

[9]) Nach P. Jensen: Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. I. Bd., 1906, S. 7.

[10]) Später (l. c. S. 583f.) macht Jensen wahrscheinlich, daß diese Träume im Buch der Könige (I, 17) als wirkliche Begebenheiten berichtet werden, und zwar in der Totenerweckung des Elias: „er legt hierbei den entseelten Körper des Sohnes der Witwe auf sein, des Elias Bett, streckt sich dreimal auf ihn hin, macht ihn so wieder lebendig und übergibt ihn dann seiner Mutter."

Mutter bedeutet, obwohl der Trauminhalt den Gilgamesch zum Schöpfer Eabanis macht, den die Mutter mit ihrer Deutung auf den Sohn nur akzeptiert. Denn das Charakteristische dieser animistischen Traumstufe ist eben gerade, daß Gilgamesch den Eabani erschafft, wie Gott den Menschen (durch Erweckung von den Toten), und noch nicht zeugt, wie der Vater den Sohn. Daher ist Gilgamesch zwei Drittel Gott und steht, wenn man so sagen darf, der Unsterblichkeit näher als der von ihm geschaffene und vom Weib geborene Eabani, der den sterblichen Doppelgänger des Helden repräsentiert (er wurde ihm „gleichgemacht").

Diese ganze Auffassung wird bestätigt durch das Schicksal des Eabani und besonders durch die Motivierung seiner Sterblichkeit, die bereits den Einfluß der sexuellen Ideologie verrät. Eabani lebt mit den Tieren in der Wüste ein paradiesisches Leben, ungetrübt von irdischen Begierden und menschlicher Erkenntnis, bis die Feindschaft des Jägers, dem er das Wild vertreibt, sein Unglück einleitet. Dieser Jäger holt aus dem Tempel der Ischtar eine Hierolule, die den Eabani zum geschlechtlichen Verkehr und zu sinnlicher Lust verleitet, und durch die er seine „Unschuld" verliert. Die Tiere des Waldes fliehen ihn, er findet auch in der Stadt keine Ruhe und verflucht schließlich das Weib als Urheber seines Unheils. Auch wird er furchtsam und diese Angst äußert sich in Todesahnungen, Träumen vom Tode, die sich ebenfalls bald verwirklichen. Seinen Tod beweint und beklagt Gilgamesch wie seinen eigenen, den er ja auch repräsentiert, da mit Eabani sein sterbliches Teil dahingegangen ist und der unsterbliche göttliche Teil nun in ständiger Todesangst weiterlebt, bis er — wie der indianische Jüngling — an der Suche nach der Unsterblichkeit zugrunde geht. Dies erfolgt in der Erzählung durch die gegen den Willen der Götter heraufbeschworene Erscheinung des toten Eabani (seines Geistes), der dem Gilgamesch den Tod nicht nur ankündigt, sondern auch bringt.

Im Gegensatz zu Eabani, der wie der Heros des Sexualzeitalters Adam der geschlechtlichen Versuchung erliegt und dadurch die Unsterblichkeit verliert, widersteht Gilgamesch den Verlockungen der Ischtar: „Wohlan, Gilgamesch, buhle mit mir! Schenke mir deine Leibesfrucht! Sei du mein Mann und laß mich dein Weib sein, so spricht sie zu ihm, und unterstützt ihre Wer-

bung mit glänzenden Versprechungen. Aber er kennt ihre Vergangenheit, ihre Unbeständigkeit in der Liebe und all dss Unglück, das diese über die von ihr Geliebten gebracht hat. Mit Fünfen hat sie gebuhlt und sie danach in verschiedener Weise mißhandelt. ....Und den Einen, den Sechsten, Ischullanu, den Gärtner ihres Vaters, den sie zum Mahle bei sich einlud, der sie aber höhnend zurückwies, den schlug sie und verwandelte ihn gleichfalls, wohl in ein Tier, das nun eingesperrt sitzt und sich nicht rühren kann." (Jensen, S. 17f.) Auch im Falle des Gilgamesch erweist sich die Enthaltung vom Sexualverkehr so verderblich, wie andere Male das Erliegen der Verführung. Denn die erzürnte Ischtar sendet einen gewaltigen „Himmelsstier", der den Eabani verwundet; er stirbt zwar nicht daran, aber im Gefolge der frevelhaften Stiertötung wird er von den Göttern zum Tode verurteilt. Am Tage nachdem er seinen Tod geträumt hatte, wird er krank und stirbt am zwölften Tage, von dem angsterfaßten Gilgamesch in erschütternden Klagen bejammert, die mit den Worten endigen: „Werde nicht auch ich, wie er, mich zur Ruhe legen und nicht aufstehen in aller Zukunft?"

Die Gilgamesch-Überlieferung zeigt also deutlich, wie mit dem Beginn des Sexualzeitalters aus dem animistischen Märchen, das die Traumhandlung als wirklich erzählt, der heroische Mythus herauswächst, dessen Held sie in Wirklichkeit umzusetzen sucht. Zu den märchenhaften Traummotiven gehört die Bruder- (oder Zwillings-) Figur des Helden, die seinen sterblichen Doppelgänger, die Körperseele, darstellt, wie wir sie im Traum sehen; ebenso die Passivität des Helden, dem alles widerfährt, wie im Traume, und dessen Dummheit, Unerfahrenheit, Naivität das Festhalten am alten Seelenglauben repräsentiert, den der mythische Heros durch die sexuelle Erkenntnis und die Akzeptierung der Sexualideologie verloren hat. Dieser steht daher auch allein, hat keinen Helfer, Schutzgeist oder Doppelgänger, vereinigt aber die zwei Seelen, die sterbliche und die unsterbliche in sich, da er teils göttlicher, teils menschlicher Natur ist. Der Held des Seelenzeitalters stirbt an dem Versuch, die Unsterblichkeit in seinem eigenen Ich, d. h. im ewigen Leben zu realisieren; der Held des Sexualzeitalters daran, daß er die Unsterblichkeit an die Nachkommen abgibt, im Kinde realisiert. Im Gilgamesch-Epos

sehen wir die beiden Ideologien nebeneinander, verkörpert im Helden und dessen Doppelgänger, wobei Gilgamesch an der überlebten animistischen Ideologie, Eabani an der neuen sexuellen zugrunde geht. Zugleich lehrt aber der Mythus, daß man sich auch der Anerkennung der Sexualität nicht mehr entziehen kann, da die Enthaltung dieselbe Gefahr mit sich bringt, wie die Akzeptierung: nämlich den Tod[11]). Nur scheint mir wichtig, hervorzuheben, daß die ursprüngliche Ursache des Sterbens nicht die Sexualität ist, wie es nach dem biblischen Bericht und der darauf begründeten abendländischen Moral scheint, sondern der egoistische Unsterblichkeitswunsch, der selbst schon den Sexualwiderstand schafft, in dessen Sinne die Sexualität dann als Sünde interpretiert wird. Auch Adam geht an diesem Unsterblichkeitswunsch zugrunde und nicht an der Sexualität, die ihm und der Eva im Gegenteil als Pflicht auferlegt wird. Dies ist sogar noch im biblischen Bericht ersichtlich, wenn man ihn nicht, wie schon die Kirche von ihrem Seelenstandpunkt, im Sinne der sexuellen Sündenlehre interpretiert. Das Essen der verbotenen Frucht entspricht der Gewinnung des Unsterblichkeitskrautes oder der

[11]) Eine der seltenen Erzählungen der Primitiven, welche die Wirklichkeit des Traumes, d. h. die Unsterblichkeit der Seele leugnen, hat die Übertretung eines sexuellen Verbotes zum Inhalt. Diese seltsame Traumgeschichte, die D. Westermann (Ein Negerstamm in Liberia, S. 457 f.) aus der Überlieferung der Kpelle berichtet, zeigt nur in ihrem Schlußsatz an, daß das Begebnis des Traumes nicht Wirklichkeit ist: „Was er träumte, blieb nicht. Wenn das, was der junge Mann geträumt hatte, in Wirklichkeit geblieben wäre, so würde alles, was jemand träumt, in Wirklichkeit bleiben.“ Kpana, der Held der Geschichte, war mit Freunden ausgezogen, zu fischen. Er aß und schlief darauf, an seinen Fischkorb gelehnt, so tief ein, daß die andern ihn nicht wecken konnten, und ihm der Korb auf dem Rücken und dem Gewande faulte. Ihm träumte, daß er in eine andere Stadt zum König käme, der ihm seine Tochter anbot, unter der Bedingung, daß er nicht nach Hause zurückginge. Der Fels (der die Rolle eines Traumgottes spielt) beschenkt ihn mit einer reichen Morgengabe für seine Braut, macht aber den dauernden Besitz der Schätze und des Landes von der Bedingung abhängig, acht Tage lang bei dem Mädchen ohne körperliche Vereinigung zu liegen. Am siebenten Tage erliegt er aber der Verführung des Mädchens; und erwacht, als er hinter sich schaut, ist sein Kleid und der Korb verfault. — Der lange, tiefe Schlaf und das Verfaulen sind unzweideutige Symbole des Todes, der als Strafe für die Nichtenthaltung vom Sexualverkehr, d. h. aber für den Seelenverlust erscheinen, der auch den Traum unwahr macht.

„medicine“ und soll gerade die generative Unsterblichkeit der Sexualität überflüssig machen, indem sie die ursprünglich egoistische Unsterblichkeit ermöglicht. Keinen Zweifel an dieser Auffassung des „Sündenfalles“ läßt eine um mehr als ein Jahrtausend ältere Sumerische Parallele dieses biblischen Berichtes[12]), die, soweit der äußerst lückenhafte Text gestattet, im Verlangen nach Unsterblichkeit das Vergehen sieht, ohne die sexuelle Versuchung und „Sünde“ zu erwähnen. Obzwar der Mensch hier von der göttlichen Speise ißt und aus dem Garten in die Wüste getrieben wird, deutet doch der Schluß des Textes an, daß er damit nicht in Sünde gefallen, sondern eine höhere Stufe erreicht hat. Er bekommt — ganz wie der Jüngling im Traveller — zwar nicht „the reed which frees from death“, dafür aber eine Fülle irdischer Güter: „Humanity, thou art to know abundance!“ Dies ist der Schlußsatz, der auf Grund des Vorhergehenden vielleicht so verstanden werden kann, daß der Mensch die Hoffnung auf Unsterblichkeit aufgeben und sein Interesse dem diesseitigen Leben zuwenden soll. Diese Überlieferung, die übrigens mehr von einem Volk (Stamm) als von einem Individuum zu sprechen scheint, sagt also deutlich, daß der Mensch nicht zur Strafe die Unsterblichkeit verloren hat, die er nie besaß, daß er sich aber das irdische Leben mit dem Verlangen und Suchen nach ihr verdorben, sozusagen das Glück des Lebens dem Jagen nach der Unsterblichkeit geopfert hat.

Dabei unterstreicht dieser sumerische Text ein Motiv, das im Biblischen Bericht sowohl wie im Gilgamesch-Epos und im Winnebago Mythus eine große Rolle spielt: nämlich das Essen. Der Mensch der Sumerischen Tafel wird aus den paradiesischen Gefilden vertrieben mit den Worten: „Go, till the garden, raise the food for eating! Thou never shalt reach me! (the food of god).“ Und dann „since the hand of the sons of the menials has reached the food, their eyes have been opened ....“, gewinnt er Überfülle (abundance) an Nahrung von Tier und Feld. Der Biblische Bericht hat das Ackerbau-Motiv zum Fluch umgedeutet, aber noch im Gilgamesch-Epos erhält der Held nach seiner „Ver-

[12]) Vgl. Edw. Chiari: „A Sumerian Tablet Relating to the Fall of Man.“ (The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol. XXXIX, No. 1, Oct. 1922).

treibung" aus den Gefilden der Unsterblichen von Utnapischtis Weib Brote mit auf den Heimweg; zugleich mit der Anweisung Utnapischtis, ein spitziges Kraut im Süßwassermeer zu pflücken, das offenbar im Gegensatz zur irdischen Brotnahrung dem Unsterblichkeitsmittel entspricht. Es schützt aber den Helden nur vor den Gefahren des Meeres und wird ihm von einer Schlange weggenommen, worauf er klagend seinen Weg zu Land fortsetzt. Es muß auffallen, daß Gilgamesch das Kraut nicht gleich ißt, als er es findet und als Mittel der ewigen Jugend preist. Es handelt sich scheinbar gar nicht um etwas Eßbares, sondern um eine Art Talisman, jedenfalls aber um keine Nahrung, die den Körper erhält, sondern nur die Seele. Bringen wir diese Einsicht mit der Sitte des rituellen Fastens der Primitiven in Zusammenhang, sowie mit ihrer magischen Auffassung des Essens im Sinne der Einverleibung von Seelenstoff (Mana), so haben wir in allen diesen Mythen eine Mahnung zu erblicken, mehr auf die irdische, anstatt auf die seelische Nahrung bedacht zu sein, oder jedenfalls die Nahrung und Ernährung nicht von kultischen, sondern von physischen Motiven abhängig zu machen. Diese seelische Nahrung, die unsterblich machende Götterspeise, ist aber — wie besonders der Faster zeigt — eigentlich die übermenschliche Fähigkeit, überhaupt ohne (irdische) Nahrung leben zu können. Scheinbar hat auch die Akzeptierung der Sexualität als generatives Unsterblichkeitsmittel auf diese praktische Umstellung der Ernährung Einfluß gehabt, da sie ein starkes Motiv mitbrachte, den Verlust an Seelenkraft im Sexualakt durch Einverleibung von qualitativ und quantitativ besseren Nährstoffen zu kompensieren. Es scheint mir aber, daß die Idee der Überflüssigkeit irdischer Nahrung für die Fortexistenz der vom Körper unabhängigen Seele auch aus der Traumerfahrung stammt, denn die weitverbreitete Sitte, dem Verstorbenen Nahrung (und alle anderen Notwendigkeiten des Lebens) mit ins Grab zu geben, gehört dem präanimistischen Glauben an die Körperseele an, die noch nicht unabhängig vom Leib und leiblichen Wohl weiterexistieren kann. Auf der animistischen Stufe des Seelenglaubens entspricht jedoch das Fasten dem Schlafzustand und das Essen ist ein „Wachsymtom", das den Träumer an seine Sterblichkeit gemahnt,

aber ihm auch beweist, daß er noch lebt, nicht wirklich für immer entschlafen ist.

Das sich hier aufdrängende Problem des Übergangs von der natürlichen Ernährung (Früchte, Jagd) zur Viehzucht und Ackerbau-Kultur können wir in diesem Zusammenhang nur so weit besprechen, als es zur Fortführung unseres Themas notwendig ist, obwohl es — wie die anderen Phänomene der Realkultur — in weitgehendem Maße aus der Seelen-Ideologie erklärbar wäre. Die genannten Überlieferungen, die den Übergang vom Seelenzeitalter ins Sexualzeitalter schildern, lassen auch deutliche Beziehungen des ersten zur natürlichen Ernährung (Paradies) und des zweiten zur absichtlich produzierten erkennen. Der Mensch mußte sozusagen die Sexualität erst für sich erkennen und anerkennen, ehe er sich den Vorgang der Fortpflanzung und Befruchtung im Tier- und Pflanzenreich nutzbar machen konnte. Dies ist die biblische „Erkenntnis", ja im Sumerischen Text der Fortschritt, den er durch Vertauschung der individuellen mit der generativen Unsterblichkeit macht: sich das irdische Leben durch eine Überfülle von Nahrung, Kleidung und anderen Gütern zu bereichern und so erträglicher zu machen[13]). Aber auch diese „Anwendung" der Sexualerkenntnis, die in der Symbolik[14]) des Ackerbaues und der Viehzucht ihren Niederschlag gefunden hat, führt in der Konkretisierung als Selbstzweck zu weit getrieben, zu irdischer Üppigkeit, Schlem-

[13]) Gilgamsch, der nicht nur ausgehungert, sondern auch unbekleidet zu Utnapischti kommt, erhält von ihm Nahrung (Brote) für den Heimweg und auch ein schönes Kleid, das die ganze Zeit über nicht schleißig wird (dazu Adams und Evas primitive Laubbekleidung, die später durch Felle ersetzt wird, wie die Baumfrucht durch die Ackerfrucht). Der Ackerbau führt aus der sexuellen Ideologie zum persönlichen Besitz, da er, wie das Kind, mit der eigenen Kraft geschaffen wurde, während im vorsexuellen Zeitalter die natürliche Weide der Gemeinschaft gehörte (Commonwealth). — Mit dem Himmelsstier, den die mit ihrer Liebe zurückgewiesene Ishtar sendet, weiß Gilgamesch noch nichts anderes anzufangen, als ihn zu töten und aus den Hörnern Schmuck anfertigen zu lassen. Wie hoch steht dagegen Jakob, mit seinen gesprenkelten Lämmern, als Tierzüchter!

[14]) Siehe meine „Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung", 2. Aufl., 1922, Kap. II. Die Symbolik, bes. S. 28 ff. — Ich habe dort auch (Kap. IV. Zur Deutung der Sintflutsage) den traumhaften Ursprung der großen Flut aus dem Vergleich mit individuellen Traumerlebnissen angedeutet.

merei und Wollust, die den Menschen an das Jenseits und die „Seeligkeit" vergessen läßt.

Diesen Zusammenbruch der ersten Konkretisierungs-Phase der Sexualideologie spiegelt die Überlieferung von der großen Flut wider, die eigentlich das erste Epos der Menschheit darstellt, weil sie nicht das Schicksal eines einzelnen Individuums, sondern eines ganzen Volkes (der Menschheit) zum Inhalt hat. In ihr soll alles durch die Sexualität im Sinne der neuen Ideologie Gezüchtete zugrunde gehen, und nicht mehr zur Bereicherung bloß vermehrt, nur aus der Not wieder neu erzeugt werden. Dieses erste menschliche Epos, das die Bibel als historische Begebenheit berichtet, wird in der Gilgamesch-Überlieferung von Utnapischti nur als Erzählung wiedergegeben, die dem Helden erklären soll, wieso ein Mensch in die Gefilde der seeligen Götter entrückt werden konnte. Aber nicht nur als bloße Erzählung erscheint dieses Ereignis hier, sondern wieder wird deutlich auf seinen traumhaften Ursprung hingewiesen. Nachdem die Götter den Untergang der Stadt durch eine Sturmflut beschlossen hatten, sendet Ea, der Gott der Tiefe, dem Utnapischti einen Traum, der ihn warnt. „Du Mensch aus Schurippak, Sohn des Upar-Tutu! Zimm're ein Haus, bau' ein Schiff! Laß den Reichtum fahren, suche das Leben. Bring Lebewesen aller Art in das Schiff hinauf." Die Erzählung hat hier den Sinn, dem Gilgamesch zu zeigen, daß man die Unsterblichkeit nicht auf seine Weise gewinnen kann, indem man es sich zur Lebensaufgabe setzt, ihr nachzujagen, sie zu realisieren, sondern nur passiv, wie der träumende Märchenheld, dem es die Götter im Schlaf geben und ihn im Traum die unsterbliche Seele schauen lassen. Das heißt aber im Sinne der seelischen Ideologie, daß der Mensch des zu real gewordenen Sexualzeitalters sich zur Traumerfahrung zurückflüchtet, weil sie ihm die Existenz der Körperseele beweist, die trotz der Akzeptierung der sexuellen Ideologie unsterblich weiterlebt.

Bevor wir uns nun dem klassischen Mythus des Sexualzeitalters, der Ödipus-Überlieferung zuwenden, die uns auch den Übergang zum psychologischen Zeitalter der Traum-Analyse zeigen wird, möchte ich die bisherigen Ergebnisse in bezug auf die verschiedenen Formen epischer Erzählung allgemein zu-

sammenfassen. Die ursprünglichste Form der Erzählung, das Märchen, entspricht der präanimistischen Gleichsetzung von Traum und Wirklichkeit, indem der Traum als Wacherlebnis berichtet wird. Dies ist möglich, da seine Ideologie der magischen Weltanschauung durchaus entspricht. Das schönste Beispiel dafür, das bis ins heroische Sexualzeitalter hineinreicht, ist die märchenhafte „Odyssee“, deren Traumcharakter noch voll erhalten ist. Odysseus repräsentiert den passiven Traumhelden, dem alles im Schlaf widerfährt und natürlich zum Guten ausschlägt. Die Unsterblichkeitsbedeutung seines Schicksals, in Vermeidung aller Unterweltsgefahren des Sterbens und aller Oberweltsgefahren der Sexualität, ist so offenkundig, daß der bloße Hinweis darauf hier genügen mag.

Im Gegensatz zum Märchen gehört der heroische Mythus, wie ihn die alten Kulturvölker ausgebildet haben, der Stufe des Sexualzeitalters an, auf der der Traum nicht mehr naiv als Wirklichkeit erzählt, sondern vom aktiven Helden in Wirklichkeit umgesetzt wird. Der Mythos berichtet die übermenschlichen Anstrengungen des Helden zur Gewinnung der Unsterblichkeit, aber auch die Erfolglosigkeit des Beginnens und endet daher tragisch, im Gegensatz zum Märchen, das einen glücklichen Ausgang hat. Hier ist der Traum nur wahr, wenn er auch in Realität umgesetzt werden kann, was wohl mit der tatsächlichen Realisierung der Unsterblichkeit in den Nachkommen zusammenhängt. Den reinsten Typus dieser Überlieferung stellt die griechische Ödipussage dar, weil sie die sexuelle Ideologie direkt in den Dienst der persönlichen Unsterblichkeit zu stellen versucht. Im Mythos steht der Held, im Gegensatz zur seelischen Ideologie des Märchens, allein, da er den aus der Traumideologie stammenden seelischen Doppelgänger des Märchens (Freund, Helfer, Bruder) selbst in seinem sterblichen und unsterblichen Teil (oder auch im Sohn) repräsentiert.

Zum Unterschied von diesen beiden Erzählungstypen handelt das Epos nicht von einem individuellen Helden, sondern in ihm erleidet das ganze Volk dieselben Heldenschicksale wie der Einzelne. Dies entspricht aber der Einsicht, daß auch die kollektive Unsterblichkeit des Sexualzeitalters, wie sie im Volk konkreti-

siert und im Volksbewußtsein manifestiert ist, keine befriedigende Lösung des individuellen Unsterblichkeitsproblems bietet. Denn das ganze Volk kann in dem Bestreben, sich durch ständige Machterweiterung zu behaupten, genau so an diesem generativ-kollektiven Unsterblichkeitsstreben zugrunde gehen, wie der einzelne an dem persönlichen Unsterblichkeitsstreben. Diesen Untergang der Völker an der Konkretisierung der seelischen und sexuellen Unsterblichkeit schildert das Volksepos, als dessen klassische Form wir die Ilias kennen.

Das Märchen schildert also den Traum als gegenwärtiges Erlebnis, wie es ja auch die Traumerfahrung und die ihr entsprechende animistische Weltanschauung ist. Im Mythos bestimmt der Traum das zukünftige Handeln, weil seine Unsterblichkeits-Ideologie entsprechend dem Sexualzeitalter erst in Wirklichkeit umgesetzt werden muß. Das Epos endlich schildert die wirklichen Ereignisse in der Vergangenheitsform des traumhaften Heldenschicksals, weil die alte Traumideologie angesichts der wirklichen Ereignisse nicht mehr wirkt, sondern nur noch als letzter Trost vergangener besserer Zeitalter erinnert wird. So greift der individuelle Dichter für das enttäuschte Volk wieder auf die bereits mythisierte Traumform zurück, um noch einmal die altbewährte Körperseele als Trost gegen den „männermordenden" Krieg heraufzubeschwören.

Damit sind wir aber beim psychologischen Zeitalter angelangt, in dem der Traum die gleiche „wunscherfüllende" Funktion bekommen hat. Aber nicht ganz im Freudschen Sinne, wonach der Inhalt der Träume notwendig wunscherfüllenden Charakter haben muß, sondern in einem philosophischen Sinne, der das Phänomen Traum als solches betrifft — abgesehen vom Inhalt; auch dem „latenten" Inhalt Freuds, der nur ein psychologischer ist und kein seelischer mehr. Der Traum als solcher betrifft nicht die Erfüllung materieller, d. h. erfüllbarer Wünsche, sondern seelischer, unerfüllbarer. Er beweist dem Menschen die vom Körper unabhängige Seele, ohne Rücksicht auf den speziellen Inhalt des Traumes, nur auf Grund seines Wesens. Eine Ausnahme davon macht der Angsttraum, in dem das Ich sich seiner Sterblichkeit bewußt wird und sich aus dem todähnlichen

Schlaf zum Leben erweckt[15]). In der ersten Gruppe mag der Traum der Verlängerung des Schlafes dienen, aber nicht im psychologischen Sinne der Bequemlichkeit (Freud), sondern im seelischen Sinne des Unsterblichkeitsbeweises. In der zweiten Gruppe dient der (Angst-)Traum zur Unterbrechung des Schlafes, wenn dieser dem Tode zu nahe kommt und das Unsterblichkeitsgefühl zu bedrohen scheint. In beiden Fällen aber dient der Traum dazu, den Tod zu verleugnen; einmal im positiven Sinne durch Vorführung der eigenen Körperseele und der Seelen Verstorbener oder Entfernter; ein andermal negativ mittels Erwachen aus dem todesähnlichen Schlaf durch die Todesangst zur Versicherung des wirklichen Lebens. Das Träumen selbst wird so zur Verleugnung des Todes, indem es beweist, daß man nicht gänzlich entschlafen ist, sondern noch lebt, da man denkt und fühlt wie im Wachen.

Es ist charakteristisch für die psychologische Traumdeutung Freuds, die auf der Wunscherfüllungs-Ideologie basiert ist, daß sie nur die erste Gruppe behandelt und den Angsttraum aus der Betrachtung ausschaltet, angeblich, weil er das noch ungelöste Problem der neurotischen Angst betrifft. Diese entspricht aber der gleichen Todesangst, wie die Angst des Traumes, die sich eben der psychologischen Interpretation entzieht, weil sie ein seelisches Phänomen darstellt. Sie hat genau so wenig eine „Ursache", wie das Sterben selbst, für das der Mensch auf allen Stufen des Seelenglaubens immer neue Ursachen finden mußte, weil er eben infolge seines Unsterblichkeitswunsches den Tod nicht als natürliches Ereignis verstehen wollte. In diesem Sinne ist die ursprüngliche „Erklärung" des Todes durch den Primitiven die richtigste, da sie keine kausale, sondern eine seelische Erklärung ist: das Individuum verschuldet seinen eigenen Tod durch das Verlangen, die Unsterblichkeits-Ideologie in Wirklichkeit umzusetzen. Die Reïnterpretation dieser Erklärung im Sinne

---

15) „Für ‚Träumen' und ‚zur Hälfte tot sein' gibt es in der Sprache der Primitiven in Ostafrika denselben Ausdruck ‚drokuku'." (Nach Ig. Ježower: Das Buch der Träume. Berlin 1928, p. IX.) Auch sonst erscheinen bei den Primitiven Schlaf und Tod gedanklich wie sprachlich eng verbunden (siehe F. Scherke: „Über das Verhalten der Primitiven zum Tode", Langensalza, 1923, S. 212).

der Ideologie des Sexualzeitalters, daß nämlich die Sexualität den Tod in die Welt gebracht habe, beherrscht noch unsere ganze abendländische Moral mit ihrem Sündenbegriff, auf dem auch noch die psychoanalytische Erklärung des Angst- und Schuldproblems basiert. Der Versuch Freuds, den Angsttraum der Wunscherfüllungstheorie ein- und unterzuordnen, indem er die Angst als verdrängten Wunsch interpretiert, war von Anfang an — auch für ihn selbst — nicht befriedigend, und ist namentlich durch die von Stekel betonte „Todessymbolik" der Träume[16]) sowie meine im „Trauma der Geburt" dargelegte Angsttheorie unhaltbar geworden.

Es bleiben also zwei Gruppen von Träumen zu unterscheiden, die schon die Alten als wahre, echte, „gottgesandte" und solche aus eigenem individuellem Antrieb, aus der „Einbildung" stammende kannten und dann auch entsprechend verschieden interpretierten; aber nicht nur entsprechend den Traumtypen, sondern auch verschieden entsprechend der jeweiligen Seelenideologie. Bei den Primitiven geht die Individualseele aus eigenem Antrieb im Schlaf auf Abenteuer aus, verläßt den Körper, um entfernt Lebende oder Tote zu besuchen; in anderen von den Geistern gesandten Träumen kommen die Seelen Verstorbener oder Entfernter zu dem Schlafenden, sozusagen auch gegen seinen Willen. Offenbar haben wir es schon hier mit den angenehmen und unangenehmen Traumerlebnissen zu tun, dem Wunsch- und Angst-Traum im psychologischen Sinne, von denen der erste den Träumer seiner eigenen vom Körper unabhängigen Seele versichert, die nach Belieben wandern kann, der zweite ihm die Erinnerung an die Toten schickt und ihn so mittels der Angst an seine eigene Sterblichkeit gemahnt. Auch Homer unterscheidet bekanntlich zwei Arten von Träumen, lichte und dunkle, die wohl demselben Gegensatz von Ober- und Unterwelt entsprechen, wie auch die zahlreichen in der Ilias verwendeten Träume zeigen: sie sind entweder göttliche Gesichte, die den Menschen zu einer Tat auffordern, bzw. ihn davor warnen, oder menschliche Erscheinungen der Seelen Verstorbener. Diese beiden Gruppen werden daher auch entsprechend

[16]) Wilh. Stekel: Die Sprache des Traumes. Wiesbaden 1911.

als auf die Zukunft oder die Gegenwart, d. h. aber auf die Unsterblichkeit oder Sterblichkeit der Seele bezüglich gedeutet. Ein Versuch, diese zweite Gruppe der Angstträume dem Wunsch nach der unsterblichen Seele dienstbar zu machen, scheint in der späteren Auffassung erkennbar, daß alle Träume ausnahmslos gottgesandt seien und daher eine Deutung auf die Zukunft gestatten, was die Aufgabe der Orakel war. Diese betreffen Zukunftsweissagungen Toter im Traum. „Die Ratsuchenden mußten sich in einem bestimmten Tempel oder über einem Felsspalt (z. B. zu Pytho), aus dem ein erregender Erddunst aufstieg, zum Schlaf niederlegen, währenddessen sie durch bestimmte Traumgesichte belehrt wurden. An Stelle der düsteren Erdgöttin Gaia trat später der strahlende Lichtgott Apoll; aber die Inspirationsmantik, die dem delphischen Orakel eine so einzigartige Macht verlieh, blieb bestehen und wurde einer der wichtigsten Bestandteile des apollonischen Kultus[17])." Also bis in die höchsten göttlichen und wichtigsten irdischen Angelegenheiten wirken Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen nach, wie Rohde so überzeugend in seinem Buch „Psyche" geschildert hat[18]). Dieser Tempelschlaf, der den Ratsuchenden, ähnlich wie das Fasten der Primitiven, in einen Ausnahmszustand versetzen sollte, in dem er nicht nur für den Traum, sondern auch für dessen Deutung empfänglich werde, erscheint schon im fünften Jahrhundert v. Chr. durch Traumbücher und Traumtafeln ersetzt, in denen man (nach Plutarch) Prophezeiungen und Warnungen aus den Träumen einfach ablesen oder aus Bildern und Symbolen deuten konnte. Diese Art der Traumdeutung stammt aber aus Ägypten, dem Land des Totenkults und der Mantik, und lebt bis auf den heutigen Tag im Volksglauben weiter, wie die Unsterblichkeitssehnsucht der Seele selbst.

Demgegenüber weist die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Traum eine relativ kurze Geschichte und kaum eine neue Idee auf, die nicht schon in der seelischen Betrachtung und Verwertung des Traumes vorgebildet oder ausgestaltet worden wäre.

---

[17]) L. Binswanger: Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart. Berlin 1928.

[18]) Erwin Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1893 (9. und 10. Aufl., Tübingen 1925).

An der Spitze ist hier wieder Aristoteles[19]) zu nennen, obwohl vor ihm schon Hippokrates (wie nach ihm Artemidorus[20]) auf die Beziehung der Träume zu den Erlebnissen und persönlichen Verhältnissen des Träumers, ebenso aber auch zu den körperlichen Vorgängen hingewiesen hatte. Aristoteles war aber der erste, der eine Physiologie und Psychologie des Traumes mit besonderer Berücksichtigung der Rolle der Sinnesorgane zu geben versuchte, „insofern er den Grund für die Entstehung und das eigentliche Wesen der Träume nicht außerhalb des Menschen sucht, sondern sie als notwendige Erscheinungen aus der Natur des menschlichen Geistes erklärt" (Binswanger). Artemidorus versucht offenbar schon, wie dann die Psychoanalyse in vollem Ausmaße, die beiden Arten der Traumdeutung, die psychologische und die symbolische zu vereinigen, indem er alle Träume als aus der Individualpsyche stammend, und nicht von der Gottheit kommend erklärt, eine wissenschaftliche Auffassung, die schließlich bei Freud zur Ersetzung der zwei Arten von Träumen durch die zwei Arten der Interpretation führt. Artemidorus unterscheidet übrigens doch bedeutsame Träume von bedeutungslosen; diese letzten stammen aus subjektiver Quelle, betreffen aktuelle körperliche und psychische Reize (Freuds „Tagesreste"), während die ersten sich auf die Zukunft beziehen. Da aber der Inhalt der Träume nicht mehr immer ausgeführt werden kann, wie noch im Rahmen der primitiven Weltanschauung, so werden von Artemidorus die bedeutsamen Träume in solche eingeteilt, die das Ereignis so schildern, wie es wirklich geschehen wird, (mit den gleichen Personen) und in andere, welche die Zukunft nur allegorisch darstellen, also einer oft sehr scharfsinnigen oder weit hergeholten Interpretation bedürfen. In der Auffassung, daß diejenigen Träume, welche die Ereignisse ihrer wirklichen Natur entsprechend darstellen, von guter Vorbedeutung sind, erkennen wir leicht die „psychologische" Interpretation der alten Identität von Traum und Wirklichkeit. Dagegen erscheinen bei

---

19) Kleine naturwiss. Schriften (Leipzig 1924), bes. „Vom Schlafen und Wachen"; „Von den Träumen"; „Von den weissagenden Träumen".

20) Artemidorus aus Daldis: Symbolik der Träume. Übers. u. mit Anmerkungen begleitet von Fr. S. Krauss, Wien 1881. (Die rein sexuellen Partien hat Hans Licht in der Anthropophyteia, Bd. IX, übersetzt.)

Artemidorus die Traumerscheinungen, scheinbar zum erstenmale, systematisch nach Gruppen geordnet, entsprechend den Gegenständen, die sie darstellen (Geburt, Tod, Sexualität, Körperteile, Beschäftigungen usw.), was einen Versuch zur Aufstellung von Traumtypen (typischen Träumen) bedeutet.

Diese typischen Träume, die sich bei den meisten Individuen in gleicher oder ähnlicher Weise wiederholen, haben, nach Freuds eigenem Eingeständnis, sich der psychologischen Individual-Analyse widersetzt, ähnlich wie die Angstträume sich seiner Wunscherfüllungstheorie entzogen haben. Es wird uns daher nicht wundern, gerade im Inhalt dieser typischen Träume, zu deren Deutung Freud auf Mythologie und Kulturgeschichte rekurrieren mußte, alte Seelenstoffe verarbeitet zu finden. Daß z. B. der Wassertraum mit Geburt und Tod zu tun hat und immer die Errettung des Träumers aus einer Lebensgefahr anstrebt, in der er tatsächlich gar nicht schwebt, sollte allein genügen, die seelische Bedeutung des Traumes im Sinne der Unsterblichkeitsideologie gegen die psychologische Bedeutung der Wunscherfüllung zu beweisen. Denn ihre Zurückführung auf die „unbewußten" Wünsche der Kindheit ist in vielen Fällen nur die Umschreibung des unfaßbaren Seelenbegriffes in einer psychologisch gefärbten Terminologie. Der „Verlegenheitstraum der Nacktheit", den Freud auf die spätere Verdrängung der infantilen Exhibitionsgelüste zurückführt, kann ebenso Geburtsbedeutung haben (das „Geburtstagskleid"), wie Todesbedeutung (siehe die Entkleidung des Gilgamesch beim Eintritt in die Unterwelt); und tatsächlich ist die von Freud zum Vergleich herangezogene Episode der Odyssee, wo der Held nackt und mit Schlamm bedeckt vom Schlaf erwacht, um sich der Nausikaa gegenüberzufinden, eine wunderbare Rettung vom Tode zu neuem Leben, wie sie Odysseus im Laufe der Erzählung noch einige Male widerfährt. Das darin liegende sexuelle Element hat Freud zu ausschließlicher Bedeutung erhoben, wie er es auch sonst noch mehrfach — wenngleich nicht durchgehends wie seine Gegner wollten — getan hat. So z. B. mit dem typischen Traum zu fliegen, den Freud in der ersten Auflage der „Traumdeutung" allgemein als Reproduktion der beim kindlichen Schaukeln usw. erfahrenen Lustempfindungen, später

auf Grund der sexualsymbolischen Interpretation des Vogels als männlichen Potenzbeweis erklärt[21]). Und doch findet sich in der „Traumdeutung" (erste Auflage, S. 175) der Traum eines vierjährigen Mädchens, in dem Freud das Wegfliegen der Kinder als Todessymbol deutet; aber nur weil es ihm dazu dient, den Todeswunsch der kleinen Egoistin gegen ihre Geschwister und Verwandten zu beweisen, die sie im Traum alle wegfliegen läßt (gleich Engeln). Abgesehen davon, daß der normale Egoismus des Kindes genau so manchmal nach Spielgefährten verlangt wie er sie andere Male wegwünscht, ist doch vielleicht der tiefere Egoismus des Traumes der Wunsch, daß man noch nicht ganz tot sei, selbst wenn man gestorben ist, und daß man, wenn man Flügel hat, auch wieder zurückkommen kann — zum Spielen wie auch zum Leben. Auch den typischen Traum vom Tod teurer Personen faßt Freud nur als Erfüllung des ihnen geltenden Todeswunsches auf (1. Aufl., S. 172), den er allerdings zur Abschwächung prinzipiell in die Kindheit verlegt, ohne damit die sich ergebenden Schwierigkeiten zu lösen oder diese Träume wirklich zu erklären. Er muß den Todeswunsch des Kindes gegen die Eltern (auf die sich diese Träume öfter beziehen) auf den gleichgeschlechtlichen Teil einschränken und „interpretiert" so die Seelensymbolik (Unsterblichkeits-Ideologie) psychologisch im Sinne der sexuellen Ideologie als Eifersuchtsregung. Die Bestätigung dafür glaubt er in der Ödipusfabel gefunden zu haben, deren Held unwissend den Vater erschlägt und die Mutter heiratet, bis er nach Aufdeckung dieser Verbrechen zugrunde geht.

Dieser Untergang des Ödipus ist aber ebensowenig eine Strafe für Inzest und Vatermord, wie der Tod Adams eine Strafe für den Sexualverkehr, sondern überhaupt keine „Strafe"; vielmehr eine von den zahlreichen „Kausalerklärungen" für das Sterben, dessen Notwendigkeit der Mensch nicht anerkennen und daher durch den Versuch, die Unsterblichkeit zu erlangen, verleugnen will. Nur sucht Ödipus die Unsterblichkeit zum Unterschied vom Primitiven (Traveller) nicht unmittelbar im Sinne

---

21) Er stützt sich dabei auch auf eine Deutung von Dr. Paul Federn, der in der Sensation des Fliegens eine autosymbolische Darstellung des Erektionsvorganges erblickt.

des Glaubens an die individuelle Körperseele, noch wie Gilgamesch und Achilles, die den Schatten ihres gestorbenen Freundes und Doppelgängers aus der Unterwelt heraufbeschwören; sondern entsprechend der neuen Stufe des Sexualzeitalters in der Verneinung des Vaters und dem Wunsch, sich selbst in der Mutter wiederzugebären. Er stirbt also, genau wie die anderen Helden, an seinem Streben, seine Unsterblichkeit zu verwirklichen.

Diesen seelischen Mythos erklärt Freud psychologisch aus dem von ihm sogenannten sexuellen Verhältnis des Kindes zu den Eltern, wobei auf Grund der biologischen Anziehung der Geschlechter das Kind den andersgeschlechtlichen Elternteil sexuell besitzen will und daher seine eifersüchtigen Haßregungen gegen den gleichgeschlechtlichen Elternteil richtet. An diesem Beispiel läßt sich deutlich das Herauswachsen der Psychologie aus dem Seelenglauben exemplifizieren. Der naheliegende Einwand, daß eben die animistische Auffassung einer vorwissenschaftlichen Interpretation derselben Tatbestände entspreche, die uns die Psychoanalyse erst psychologisch verständlich gemacht hatte, erweist sich unhaltbar angesichts des überwältigenden Eindrucks von der Ursprünglichkeit des Immateriellen und Irreellen. Die Berichte von Inzestverbindungen bei Natur- und Kulturvölkern sind in ganz besonderer Weise geeignet, diese Auffassung zu stützen; denn sie sind entweder, wie die Gruppenehe und ähnliche Verbindungen der Primitiven, soziale Manifestationen des seelischen Kollektivismus, oder wie in den hoch entwickelten Staaten des Sexualzeitalters ausgesprochene kultische Akte von tiefer esoterischer Bedeutung. In beiden Fällen jedoch eines der reinsten Beispiele von Umsetzung der traumhaften Seelenideologie in wirkliche Handlung. Der Inzesttraum, auf den auch in der Ödipusfabel hingewiesen wird, ist also nicht notwendig das Resultat unterdrückter Inzestwünsche; wohl aber ist die Inzesthandlung das Resultat des in die Wirklichkeit umgesetzten Inzesttraumes, dessen Wunsch nicht der sexuelle Besitz der Mutter, sondern der Beweis der seelischen Unsterblichkeits-Ideologie des Ich ist.

Die Ödipusfabel gehört nun einer Phase des Sexualzeitalters an, in der das um seine Unsterblichkeit heroisch kämpfende Individuum belehrt wird, daß der Traum auf dieser Stufe nicht

mehr in Wirklichkeit umgesetzt werden kann, weil die Voraussetzung dazu, der alte Seelenglaube, aufgegeben werden mußte. Die Stelle im Ödipus des Sophokles (v. 995 d. Übersetzung von Donner), in der die Mutter des Helden den Inzesttraum erwähnt, scheint mir dies zu bestätigen. „Denn viele Menschen sahen auch in Träumen schon sich zugesellt der Mutter. Doch wer alles dies für nichtig achtet, trägt die Last des Lebens leicht." Das ist kein tröstlicher Hinweis auf das Typische dieses Traumerlebnisses, sondern eine Warnung, sich der herrschenden Ideologie anzupassen, die nicht mehr gestattet, den Traum als Beweis des Seelenglaubens wahr zu machen, sondern nahelegt, ihn nichtig zu achten. Und Ödipus antwortet ihr ganz entsprechend mit dem Hinweis, das wäre alles sehr schön und gut, wenn die Mutter nicht noch wirklich lebte, d. h. wenn er es nicht in Realität umgesetzt hätte. Es ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, daß die Mutter, als konkrete Seelenträgerin des Sexualzeitalters, diesen Traum als „nichtig" erklärt; denn als tröstende Entschuldigung sollte er dem männlichen Träumer einfallen[22]). Übrigens bringt Jokaste selbst ihre Auffassung in Beziehung zu einer allgemeinen Weltanschauung, als deren Ausdruck ich schon anderwärts[23]) die Ödipussage angesehen habe: nämlich nach dem Schein zu leben und die Realität nicht kausal verstehen zu wollen[24]).

An der Ödipusfabel läßt sich aber nicht nur zeigen, wie die psychologische Interpretation aus dem Seelenglauben herauswächst, sondern auch wie sie sich der zur Konkretisierung geeigneten Ideologie des Sexualzeitalters bedient, um die Psychologie biologisch zu fundieren. Die sexuelle Bedeutung der Ödipussage ist nicht eine von Freud hineingetragene Interpretation, sondern die Fabel selbst stellt bereits eine Interpretation des alten Seelenglaubens im Sinne der Ideologie des

[22]) Mißverständlich schreibt Nietzsche (in der Morgenröte) diesen Hinweis dem Helden selbst zu: „Schon der weise Ödipus wußte sich Trost aus dem Gedanken zu schöpfen, daß wir nichts für das können, was wir träumen."

[23]) „Wahrheit und Wirklichkeit". S. 33 (auch „Die analytische Reaktion", S. 67 f.).

[24]) Jokaste: „Was braucht der Mensch zu fürchten, der vom Ohngefähr abhängt, und Vorsicht, klare, hat von keinem Ding? Nur grade hin, wies eben geht, zu leben ist das Beste: fürchte drum die Mutterehe nicht."

Sexualzeitalters dar. Diese versucht Freud psycho-biologisch zu interpretieren, während ihre tiefe latente Bedeutung eine seelische ist. Dieser Vorgang ist aber paradigmatisch für die ganze Psychoanalyse, die seelische Phänomene auf der Stufe des Sexualzeitalters in psycho-biologischer Terminologie interpretiert. Gewiß ist kein Zweifel, daß sie eine solche Interpretation zulassen, aber der völlige Mangel an einer methodologischen Sonderung dieser verschiedenartigen und verschiedenwertigen Schichten hat zu einer heillosen Verwirrung seelischer Phänomene, biologischer Tatsachen und psychologischer Begriffe geführt, wie wir sie in den Interpretationsversuchen von Freuds Traumdeutung vor uns sehen.

Dies zeigt sich am besten an der Symbolik, auf die der psychoanalytische Traumdeuter zurückgreift, wenn das individuelle Material des Träumers zur Erklärung des Traumes versagt, d. h. aber dort, wo die psychologische Interpretation versagt, weil es sich um Seelisches handelt. Denn das Symbol ist seinem Wesen nach seelisch, steht für Seelisches. Freud begeht aber hier denselben methodischen Fehler, es nur in seiner sexuellen Bedeutung zu verwenden, die es im Sexualzeitalter bekommen hatte. Wieder ist es nicht Freud, der die Symbole sexuell interpretiert; das hat bereits die Menschheit im Sexualzeitalter getan. Er nimmt nur diese sexuelle Interpretation für das ursprüngliche Phänomen und interpretiert es weiter psychobiologisch, ohne zu erkennen, daß er damit nur die sexualisierte Seelenideologie in wissenschaftlicher Terminologie umschreibt und das zugrunde liegende Seelenphänomen gar nicht berücksichtigt, das zu seinem Verständnis einer anderen als der sexuellen oder der psychologischen Interpretation bedarf.

Was nun diese psychologische Interpretation selbst betrifft, die auf der Kausalitäts-Ideologie der „freien Assoziation" beruht, so hat sie mit dem Traum als solchem nichts zu tun, sondern gehört in eine spätere Diskussion der psychischen Kausalität (siehe Schlußabschnitt), deren methodische Berechtigung ich früher bezweifelt hatte[25]). Auch sonst bringt der rein psychologische

[25]) S. bes. „Die analytische Reaktion", II. Abschnitt: „Vergangenheit und Gegenwart", S. 47 ff.

Teil der „Traumdeutung", wie Freud selbst zugibt, nichts für den Traum als solchen Charakteristisches, sondern nur allgemein Psychologisches, wie die Mechanismen der Verschiebung und Verdichtung, die Symbolik und anderes mehr. Diese schreibt aber Freud dem Unbewußten zu, das schon in der Traumdeutung und noch deutlicher im späteren „Es" einer psychologischen Umschreibung des Seelischen gleichkommt. Besonders die der psychologischen Deutung widerstrebenden typischen Träume, symbolischen Träume und Angstträume zeigen dies deutlich, da sie nicht aus der individuellen Psychologie des Ich, sondern nur aus dem niemals bewußt gewesenen „Unbewußten" verständlich werden können, das Jung mit Recht als „kollektiv" bezeichnet hat, weil es mit dem Seelischen identisch ist. So hatten die typischen Sexualsymbole, wie Schlange, Maus, Vogel ursprünglich unzweifelhaft seelische Bedeutung und erst diese machte diese Symbole im Sexualzeitalter für die Umarbeitung auf die neue Ideologie geeignet. Freud hat sie dann biologisiert, ähnlich wie Stekel, der freilich das Todesproblem nicht in dem Maße verleugnete, die seelische Unsterblichkeitsideologie in der „Todessymbolik" biologisierte. So kommt die psychoanalytische Traumdeutung zu dem psycho-biologischen Gegensatz von Tod und Sexualität, der dem in der Sündenfall-Tradition formulierten Schuld- und Strafbegriff entspricht[26]), ohne bis zu der zugrunde liegenden Unsterblichkeits-Ideologie vorzudringen.

Alles außersymbolische Material, das die freie Assoziation zum Trauminhalt zutage fördert, ist aber nicht unbewußt, sondern „vorbewußt", d. h. aber sind individuelle Gedanken, die eine psychologische Bedeutung haben, ohne den jenseits des Bewußtseins liegenden seelischen, „göttlichen" Gehalt zu betreffen, von dem in Freuds Schätzung der „Tiefe" des „Unbewußten" und der Bedeutung des Traumes als solchen noch ein Nachklang zu spüren ist. Er macht aber diese Tiefe zu einer Oberfläche, indem er das unerkannte Seelische in dessen bereits konkretisierten Form der Sexualideologie nunmehr mittels der naturwis-

[26]) Die umfassende Darstellung von N. P. Williams: „The Ideas of the Fall and of Original Sin" (London 1927) versucht den Ursprung dieser Ideen im Judentum aufzuzeigen und verfolgt die Entwicklung, die sie im Christentum erfahren haben.

senschaftlichen Terminologie psychologisch interpretiert. Diese psychologische Erklärung des Traumes erklärt aber das Phänomen Traum durchaus nicht, weil man — wie es ja die Psychoanalyse tut — auf demselben Wege alle bewußten Inhalte psychologisch interpretieren, d. h. aber mit anderen augenblicklich nicht bewußten, aber bewußtseinsfähigen Inhalten in Zusammenhang bringen kann. Das einzige für den Traum selbst Charakteristische bleibt auch für Freud noch dasselbe, was es schon für Aristoteles war: nämlich der Schlafzustand. Aber wie auch der erste Traumpsychologe Aristoteles sich nur schwer und langsam von der Platonischen Seelenlehre freimachen konnte und seinen Glauben an die Traumprophetie erst in seiner späten Schrift „über Traummantik" durch psychophysiologische Erklärungen zu ersetzen suchte, so bringt auch Freud in seiner hohen Schätzung des Traumes als Künder unbewußter Seelenregungen dessen alte seelische Bedeutung gegen seinen Willen wieder zu Ehren. Dies hat ihm die Kritik aller Naturwissenschaftler zugezogen, die so reagierten, als huldigte Freud wirklich dem alten Glauben, den sie als Aberglauben verurteilen.

Aber diese Neuschätzung des Traumes ist im Grunde das einzige, was Freud für das Traumproblem getan hat, indem er es aus seiner „Nichtigmachung" durch die experimentelle und sinnesphysiologische Psychologie wieder zu einer tiefen Bedeutung brachte, die es aber nicht der Enthüllung des Unbewußten, sondern dem alten Seelenglauben verdankt Alles andere hat mit dem Wesen des Traumes nichts zu tun, sondern ist vom Phänomen Traum abgeleitete allgemeine Psychologie, d. h. aber durch Interpretation und nicht durch Verständnis des Seelischen gewonnene Wissenschaft. Um dies zu illustrieren, wollen wir die Bedeutung der „Traumdeutung" für die allgemeine Psychologie sowohl als auch für die Entwicklung der Freudschen Psychologie betrachten. Es kann kein Zweifel bestehen, daß das 1900 veröffentlichte Buch — nicht bloß nach Freuds eigener Meinung — das Standardwerk der Psychoanalyse darstellt. Gleichzeitig sehe ich aber darin den Beginn der eigentlich Freudschen Psychoanalyse, die man — wie ihr Urheber selbst — gerne historisch mit Breuer beginnen läßt, während sie — wie wir sehen werden — zwar psychologisch mit Breuer

zusammenhängt, sonst aber nicht nur Freuds eigene, sondern auch persönliche Schöpfung ist, als welche sie sich besonders in der „Traumdeutung" präsentiert. Abgesehen von dieser ihrer psychoanalytischen Bedeutung stellt die in der „Traumdeutung" offenbarte psychologische Einstellung einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der wissenschaftlichen Psychologie dar; nicht so sehr in den Erkenntnissen, die sie vermittelt, als in den Tendenzen, die sie verrät.

In wissenschaftlicher Beziehung bedeutet die Freudsche „Traumdeutung" einen gewaltigen Schritt in das Gebiet der subjektiven Psychologie, indem hier der Träumer selbst Subjekt und Objekt der psychologischen Beobachtung ist. Die „Versuchsperson" wird ausgeschaltet und — wie Freud in der Vorrede bemerkt — das persönliche Innenleben des Autors mit einer bisher in der Naturforschung unerhörten Offenheit dem Einblick Fremder preisgegeben. Diese anerkennenswerte Einstellung Freuds könnte fast jede Kritik entwaffnen, weil sie sich leicht dem Verdacht ausgesetzt sieht, das persönliche Interesse an einer „Analyse" des Schöpfers der Psychoanalyse über das sachliche zu stellen. Aber es erweist sich als notwendig, diese Rücksicht beiseite zu schieben und das Material der Freudschen „Traumdeutung" objektiv zu betrachten; nicht nur weil es deren Autor selbst schwerlich gelungen sein dürfte, sondern auch, weil dies der einzige Weg ist, die auf der „Traumdeutung" aufgebaute psychoanalytische Theorie zu verstehen und in ihrer Bedeutung für die psychologische Wissenschaft würdigen zu können. Denn das so persönlich dargebotene Material wird schon im Buche selbst dazu verwendet, um die allgemeine Bedeutung des Traumlebens darzulegen, kurz eine wissenschaftliche Traumdeutung zu begründen. Wie jedoch schon frühere Kritiker bemerkt haben, ist es wirklich viel mehr Traum-Deutung als Traum-Analyse[27]), noch weniger ist es Traum-Psychologie, im besten Falle Psychologie schlechthin, die das Wesen des Traumes ungeklärt läßt. Die Deutung des Traumes war aber niemals und kann nie wissenschaftlich sein, auch nicht, wenn sie sich auf eine vorher-

---

[27]) Z. B. Kuno Mittenzwey: Versuch zu einer Darstellung und Kritik der Freudschen Neurosenlehre. Zeitschr. f. Pathopsychologie, I, 1912.

gegangene psychologische Analyse stützt. Denn die Bedeutung ist immer seelisch, weshalb es immer verschiedene Deutungen entsprechend den verschiedenen Seelenideologien gegeben hat und noch gibt; und zwischen ihr und der psychologischen Analyse existiert eine Kluft, die sich nur bei manchen Traumtypen als offenkundig unüberbrückbar erweist, aber dem ganzen Traumproblem inhärent ist und einen Dualismus in die „Traumdeutung" bringt, den sich Freud vergeblich bemüht zu verdecken.

Im Vorwort zur zweiten Auflage der „Traumdeutung" (1909) gibt Freud einen Hinweis auf die ihm bei der Abfassung des Buches nicht bewußt gewesene Bedeutung desselben: „Es erwies sich mir als ein Stück meiner Selbstanalyse, als eine Reaktion auf den Tod meines Vaters, also auf das bedeutsamste Ereignis, den einschneidendsten Verlust im Leben eines Mannes." Diese hier so nebenbei erwähnte persönliche Einsicht war aber bereits in und mit der ersten Auflage zur Grundlage der ganzen psychoanalytischen Theorie gemacht worden und ist es im wesentlichen bis heute auch geblieben. Hier gibt Freud die subjektive Quelle seiner Psychologie an, allerdings so, als hätte er die Verallgemeinerung des Vaterkomplexes unabhängig davon festgestellt und würde jetzt nur mit Genugtuung konstatieren, daß auch sein eigener Fall in die allgemeine Theorie paßt. Gewiß sagt die subjektive Quelle einer Erkenntnis nichts über deren objektiven Wert aus, wenn er sich sonst bewahrheitet. Aber die allgemeine Richtigkeit dieses Freudschen Satzes ist glattweg zu bestreiten. Die tägliche Erfahrung — auch in der Analyse — zeigt, daß der Tod des Vaters bestimmt nicht das wichtigste Ereignis im Leben jedes Mannes zu sein braucht, ja daß es manchmal eine höchst untergeordnete Rolle spielt. Ich getraue mich aber auch zu erweisen, daß nicht einmal für Freud selbst der Tod des Vaters das wichtigste Ereignis seines Lebens vor Abfassung der Traumdeutung war. Die nächste Frage, warum er es dann für sich geglaubt und zu einer allgemein menschlichen Erfahrung hypostasiert haben sollte, wird uns tiefer in die Problematik aller Psychologie einführen als jede theoretische Untersuchung des Traumlebens.

Zunächst darf man an diesen Glauben Freuds den psychoanalytisch nahegelegten Zweifel heranbringen, ob und inwieweit

den Aussagen eines Menschen über sich selbst psychologischer Wahrheitswert zukomme. Gerade Freuds Analysen haben uns gelehrt, solchen Behauptungen gegenüber skeptisch zu sein, da sich das wichtigste Ereignis meist durch Verdrängung der Aufmerksamkeit des Individuums entzieht. Nun hat Freud zwar diese Einsicht durch die Analyse seiner Träume gewonnen, wenn auch nicht unmittelbar — wie man erwarten sollte — sondern erst einige Jahre später bei dem Versuch, das Buch für eine Neuausgabe umzuarbeiten. Inzwischen hatte er auch den in der „Traumdeutung“ dominierenden Ödipuskomplex zum Kern seiner Psychologie ausgestaltet, war also eher geneigt, den Vaterkomplex auch bei sich selbst zu sehen. Dennoch darf es einen Wunder nehmen, daß in einem so persönlichen Bekenntnisbuche, wie es die „Traumdeutung“ auch ist, das Verhältnis zu Breuer überhaupt keine Rolle spielen sollte, dagegen das banale Ereignis, daß ein reifer Mann seinen gealterten Vater verliert, dem er längst geistig entwachsen war, eine alles überragende Bedeutung annehmen kann. Ich glaube kaum, daß man im Zweifel darüber sein kann, welches Ereignis im Leben des 40jährigen Freud von größerer Bedeutung war: der Tod seines Vaters oder die gleichzeitige Trennung von Breuer, dem er den Schlüssel zum Verständnis des Neurotikers und die Grundlage seines Erfolges verdankte, und von dem er sich doch wie unter einem Zwang trennen mußte, um den Weg seiner eigenen Entwicklung zu gehen.

Ohne tiefer in die Biographik eindringen zu wollen, berufe ich mich hier nur auf die allgemein bekannten Tatsachen, da ich ja auch nicht eine Analyse Freuds, sondern seiner Psychologie und damit der Psychologie überhaupt als einer projektiven, d. h. vom Individuum wegstrebenden Selbsttröstung zu geben versuche. Der detaillierte Nachweis, daß die meisten Träume Freuds aus der Zeit vor der Traumdeutung das Verhältnis zu Breuer behandeln oder davon beeinflußt sind, würde uns hier zu weit vom Thema und zu tief ins Persönliche führen. Außerdem glaube ich, daß mit diesem Schlüssel jeder Leser die Anwendung selbst machen kann, so offenkundig liegen die Zusammenhänge zutage, ohne daß Freud sie mit einem Worte erwähnt hätte. Es bliebe nur die Auskunft, daß Freud dieses

Verhältnis zu Breuer zu jenen gestatteten „Diskretionen" rechnete, zu denen er sich in der „Vorbemerkung" zur ersten Auflage bekennt. Aber dies hat wenig Wahrscheinlichkeit, denn erstens war das Faktum der Trennung von Breuer bekannt, und dann gibt Freud auch viel Intimeres preis, als es das Eingeständnis von nicht durchaus freundschaftlichen Gefühlen für den älteren Kollegen gewesen wäre. Es bleibt also nur die Wahl zwischen der Ansicht, daß dieses Verhältnis zu Breuer in den vielfach aus der Zeit des Trennungs-Konfliktes stammenden Träumen Freuds keine Rolle gespielt habe, oder meiner Behauptung, es habe eine so bedeutsame Rolle gespielt, daß Freud sie verleugnen und durch das banalere Vaterverhältnis ersetzen mußte.

Freuds Ablösung von Breuer, die eigentlich einer Abwendung von seinen früheren rein medizinischen Idealen entspricht, scheint eine allmähliche gewesen zu sein (um 1895), die nur schließlich auch zu einem Abbruch der persönlichen Beziehungen führte[28]). Dieser „Tod" — oder besser Tötung — Breuers ist es, der in der als Reaktion auf diesen Verlust zu verstehenden „Traumdeutung" auf den um dieselbe Zeit erfolgten wirklichen Tod des Vaters verschoben erscheint. Indem wir die Diskussion des Motivs dieser Verschiebung einen Augenblick zurückstellen, wollen wir rasch die Konsequenzen überblicken, die eine solche Verleugnung des Aktuellen und Verschiebung aufs Vergangene auf Freuds Theoriebildung notwendig haben mußte. Denn war einmal diese Verschiebung eingeleitet, mit anderen Worten Breuer durch den Vater ersetzt und dessen Tod mit dem Verlust Breuers identifiziert, so mußte für den angeblichen Todeswunsch gegen den Vater, wie er sich in den Träumen Freuds zu manifestieren schien, eine Motivierung in der Kindheit gefunden werden. Diese bot sich in der Ödipusfabel dar, die daher in den Mittelpunkt der Traumdeutung und der darauf gebauten Psychologie rückt. Zugleich erlaubt der Ödipusstoff, den Todeswunsch gegen den Vater mit der Lust auf den sexuellen Besitz der Mutter zu verknüpfen und

[28]) Es wäre sogar nicht unwahrscheinlich, daß der Tod des Vaters (1896) den letzten Schritt zur Unabhängigmachung von Breuer herbeigeführt oder beschleunigt hätte.

so den Sexualtrieb als Ursache der ehrgeizigen Wünsche zu postulieren.

Hier müssen wir — bevor wir die weiteren Konsequenzen dieser Auffassung verfolgen — auf die Frage zurückgreifen, was eine solche Verschiebung vom Aktuellen auf Vergangenes in Freuds Fall und im allgemeinen bewirken sollte. Die Antwort, die ich darauf zu geben habe, ist einfach: es ist ein im weitesten Sinne des Wortes therapeutischer Effekt, den eine solche Verschiebung hat, die daher auch einen ganz allgemeinen Vorgang im Seelenleben darstellt. Gewiß gibt es immer Beziehungen zwischen den verschiedenen Konflikten eines Individuums, wie Freud selbst nachgewiesen hat, und dieser Umstand ermöglicht gerade den therapeutischen Effekt. Es wird nämlich eine momentane Entlastung von Schuldgefühl erzielt und gleichzeitig damit ein Trost- oder Vergebungs-Effekt, wenn das pater peccavi aus der Gegenwart in die Vergangenheit verschoben werden kann. Die Beziehung zwischen dem Aktuellen und dem Vergangenen liegt auch bei Freud im Schuldproblem, das sich im Verhältnis zu Breuer genau so herstellt, wie im Verhältnis zum Vater, ohne von diesem auf Breuer „übertragen" worden zu sein. Aber die „Traumdeutung" stellt nicht einmal einen Versuch von Freuds Seite dar, sein Verhältnis zu Breuer aus seinem Vaterkomplex zu verstehen und erklären zu wollen, wie man es auf Grund seiner Theorie erwarten sollte; sondern Breuer und das Verhältnis zu ihm existieren überhaupt gar nicht mehr, weder als Problem noch als Erinnerung. Es ist komplett verleugnet und an seine Stelle ist das Vaterproblem getreten. Ich sage verleugnet, weil es psychologisch ganz unmöglich ist, daß die noch frische Erinnerung an die schmerzlichen Konflikte mit Breuer bei dem entscheidenden Schritt von ihm weg so absolut erloschen gewesen sein konnte, als es nach der Traumdeutung den Anschein hat.

Wie bereits erwähnt, kann es sich dabei nicht um eine Diskretion Freuds handeln, da ja mit ihrer Erstreckung auf ein so lebenswichtiges Element das ganze Buch entwertet wäre. Soviel mir bekannt ist, bezieht sich auch keine der in der Traumdeutung mit Initialen bezeichneten Personen auf Breuer, dagegen spielen „Freund O.", ein Kollege, dem sich Freud sehr

verpflichtet fühlt, und „Freund P.“, ein Kollege, mit dem er rivalisiert, eine große Rolle. Aber auch ganz offenkundig hat Freud sich gegen die Wahrnehmung Breuers geradezu verblendet. So wenn er sich anläßlich des „Onkeltraumes“ wundert, daß er von seinen fünf Onkeln nur den namens Josef erinnert (S. 96, Note, der 1. Aufl.) oder den Traum „non vixit“ (S. 241 ff.), der am deutlichsten die „Tötung“ Breuers verrät (Freud macht daraus ein „non vivit“), auf den Kaiser Josef und so wieder auf den Vater zurückführt, der mit der Familie in der Kaiser Josefsstraße gewohnt hatte. Überhaupt ist Freud selbst das häufige Vorkommen des Namens Josef in der Traumdeutung aufgefallen, er hat es aber aus seiner Identifizierung mit dem biblischen Traumdeuter des Pharao erklärt und nicht mit der Tatsache in Zusammenhang gebracht, daß er sich selbst an Stelle seines Freundes Josef Breuer gesetzt hatte[29]).

Angesichts dieser Verleugnung Breuers wird man die Behauptung vielleicht nicht zu gewagt finden, daß die ganze Traumdeutung der Tendenz dient, die Nichtexistenz Breuers zu beweisen und dagegen den viel weniger peinlichen Vater am Leben zu lassen. Denn die Erscheinung des kürzlich verstorbenen Vaters im Traume ist nicht nur psychologisch als Verschiebung von Breuer verständlich, sondern dient auch im Sinne des alten Seelenglaubens zum Beweis der Unsterblichkeit der Seele im allgemeinen und des eigenen Ich im besonderen. Freud mußte sich nach der Tötung Breuers und dem Tod des Vaters gleichsam seiner eigenen Unsterblichkeit im Traume versichern. Endlich läßt sich auch noch ein drittes Motiv für die Erscheinung des toten Vaters im Traum erkennen, das wahrscheinlich die Angstträume bedingt: nämlich die Einsicht in das Mißglücken des

[29]) Ich vermute, daß Freuds Interesse für das Problem des Vergessens nach der Trennung von Breuer und während der Beschäftigung mit der „Traumdeutung“, mit der Verdrängung Breuers aus seiner Erinnerung zusammenhängt. In dem ersten Beispiel (1898) aus der „Psychopathologie des Alltagslebens“ kann sich Freud an den Namen des italienischen Malers Signorelli nicht erinnern, dagegen fallen ihm zwei Ersatznamen ein, die beide mit dem Buchstaben B beginnen. (Sigm. ist die von Freud gebrauchte Abkürzung seines eigenen Vornamens.) Das falsche Erinnern stellte sich einem Reisenden gegenüber ein, mit dem Freud ein Stück Weges gemeinsam machte, und hat eingestandermaßen mit verdrängten Todesgedanken zu tun.

Versuches, Breuer aus der Welt zu schaffen, der eben tatsächlich doch weiter lebt. Hiermit berühren wir wieder ein wichtiges Prinzip der psychologischen Interpretation des seelischen Traumgehaltes. Die Träume, in denen Freuds Vater erscheint, werden nur mit Rücksicht auf die Einstellung des Sohnes zu ihm untersucht, während die Bedeutung der Vaterfigur selbst gar nicht in Zweifel gezogen wird. Freud weiß aber sonst sehr gut, daß eine Person im Traum eine andere ersetzen kann und macht auch von der Deutung sogenannter „Mischpersonen" reichlich Gebrauch. Nur wo der Vater im Traum erscheint, wird er als solcher genommen, wie auch eine ähnliche Ausnahme von der Entstellung für den Traum vom geschlechtlichen Verkehr mit der Mutter gemacht wird. Es scheint, als hätte Freud hier geahnt ,daß diese alten Seelenmotive sich der psychologischen Interpretation widersetzen; aber für die Ausschließung des Vaters von der Deutungsregel ist wohl auch der Umstand verantwortlich zu machen, daß hinter ihm in den meisten Träumen Breuer zum Vorschein gekommen wäre. Aus diesem Grunde muß aber Freud hier zur Auffindung des latenten Trauminhaltes nach verdrängten Widerstandsregungen gegen den Vater in seinem Unbewußten suchen, während die Entstellung in der Person und nicht im Gedankeninhalt des manifesten Traumes liegt. Mit anderen Worten, setzt man in den Träumen, die sich auf Breuer beziehen, diesen an Stelle des für ihn eingetretenen Vaters, so mag nach Rückgängigmachung dieser Entstellung des Helden auch die manifeste Traumerzählung (oder wenigstens manches in ihr) einen Sinn ergeben.

Hier sehen wir die Geburt der Psychologie aus der Selbsttäuschung, und zwar im zweifachen Sinne: Theoretisch und therapeutisch. Theoretisch, weil die ganze komplizierte Assoziations- und Interpretations-Methodik, ja vielleicht die Traumschöpfung selbst nur möglich und nötig wurde auf Grund einer Verkennung des wahren Sachverhaltes; therapeutisch, weil die entlastende Affektverschiebung vom Aktuellen aufs Vergangene in einer Theorie gerechtfertigt werden mußte. Denn aus der therapeutischen Verschiebung, die ja nur dann entlastend wirkt, wenn sie nicht die richtige Person betrifft, also psychologisch falsch ist, hat Freud ein allgemeines Gesetz der psychischen

Kausalität abgeleitet, das gestatten soll, die Verschiebung längs der freien Assoziationskette rückgängig zu machen. Dies ist aber nur möglich, indem Freud eine bestimmte Richtung der Verschiebung von der allgemeinen Entstellungstendenz (mit der Absicht der Entlastung) ausschließt: nämlich die spezifische Verschiebung vom Aktuellen aufs Vergangene, die er als kausales Erklärungsprinzip proklamiert. Aber selbst dort, wo Freud diese besondere Richtung der Verschiebung in die Vergangenheit würdigt, nämlich in der Lehre von der Regression, nimmt er auf Grund derselben petitio principii die Dinge aus, die er zur Aufrechterhaltung seiner therapeutischen Verschiebung als „Ursachen" bezeichnet hatte. Denn sonst ist nicht einzusehen, warum nicht auch die Zurückführung eines aktuellen Konflikts auf den Vater ebenso gut eine Regression, d. h. eine tröstende Verschiebung des Aktuellen ins Vergangene sein sollte, wie irgend eine Verschiebung in anderer Richtung, die sich als ein Zurückgehen in der Ursachenkette maskiert[30]).

Die Freudsche „Traumdeutung" erweist sich somit als ein therapeutischer Versuch großen Stils, der jedoch nicht dazu dient, die Wirklichkeit im wunscherfüllenden Sinne zu verbessern, sondern die bereits veränderte, entstellte, verleugnete Wirklichkeit durch den Traum und dessen Deutung zu bestätigen. Breuer war für ihn im Leben gestorben, daher kommt er auch in den Träumen nicht vor und darf auch durch deren Deutung nicht ans Licht gebracht werden. Freud benützt den Traum therapeutisch, d. h. als Seelentrost gegen die Selbsterkenntnis, indem er den Totgewünschten (Breuer) nicht erscheinen läßt, also tötet; aber an seiner Stelle erscheint der Gestorbene (Vater), den er nicht getötet hat[30a]).

War es auf seelischer Stufe ein Unsterblichkeitsbeweis, wenn die Seele des Andern im Traum erschien, so ist es hier ein Beweis des Todes, daß er überhaupt nicht erscheint. Freud will

---

30) Tatsächlich ist diese Möglichkeit auf Grund meiner Kritik im „Trauma der Geburt" sogar von Anhängern Freuds theoretisch zugegeben worden (s. z. B. F. Alexander in der Internat. Zeitschr. f. Psa, XI, 1925, S. 173 f.).

30a) Ähnlich erscheint auch dem Macbeth nicht der Geist des von ihm selbst getöteten Duncan, sondern nur der Geist des in seinem Auftrag getöteten Banquo.

so nachweisen, daß im Traume nicht die Seele der Toten erscheint, wie der Aberglaube will, sondern unsere eigene Seele sich in Form von Psychologie offenbart (Wünsche). Aber Psychologie wäre nur gewesen, die seelische Bedeutung Breuers anzuerkennen, anstatt zu verleugnen; dann wäre vielleicht die ganze Traumdeutung, sicher aber die weitere (psychologische) Interpretation, die wieder den alten Seelenglauben (toten Vater) zu Hilfe rufen muß, nicht nötig gewesen. So ist es aber Therapie und nicht Psychologie, wie auch der alte Seelenglaube nur therapeutisch, nicht psychologisch war. Die Wunscherfüllung liegt also in der „Traumdeutung" nicht im Inhalt des Traumes, sondern in der Deutung, während sie im Seelenzeitalter im Träumen selbst (auch abgesehen vom Inhalt) lag. Hier, im psychologischen Zeitalter, wird also nicht mehr der Traum zur Wirklichkeit gemacht, sondern die Wirklichkeit wird in den Traum umgesetzt, durch den Traum bestätigt. Daher die vollkommene Umkehrung der primitiven Interpretationsmethodik, die nach dem für wahr gehaltenen Traum das Erlebnis schuf, während die psychologische Interpretation den illusorischen Trauminhalt aus dem bereits verfälschten Erlebnis erklärt. Dies entspricht der realistischen Ideologie des psychologischen Zeitalters so gut wie die andere Auffassung der animistischen Ideologie des Seelenzeitalters. Das heißt aber, wie bereits erwähnt, daß es keine ein für alle Male feststehende Bedeutung und Interpretation des Traumes gibt, sondern daß das seelische Phänomen Traum entsprechend der jeweils herrschenden Ideologie verschieden interpretiert wird; einmal animistisch, einmal sexuell, einmal psychologisch. Immer aber mit der Tendenz, den alten Seelenglauben, trotz seiner Umarbeitung im Sinne der neuen Ideologie, zu erhalten und zu beweisen.

Ursprünglich galt der Traum nur als Beweis für den Seelenglauben, und zwar in positiver wie in negativer Weise (Wunsch- und Angsttraum), indem zwar die eigene Körperseele im Traum erschien, aber auch die Seelen anderer (Verstorbener), die man nicht weiter lebend wünschte. Im Sexualzeitalter diente der Traum dazu, die Realität im Sinne des Seelenglaubens zu verändern, d. h. ihn zu konkretisieren, um ihn so wahr zu machen, die Existenz der Seele zu beweisen. Im psychologischen Zeitalter

endlich wird der Traum entsprechend der realistischen Ideologie so interpretiert, daß er den entschwindenden Seelenglauben in die Deutung rettet. Man kann diese Unterscheidungen aber nur verstehen, wenn man sich auch vor Augen hält, daß der Trauminhalt selbst entsprechend der jeweils herrschenden Ideologie wechselt, ähnlich wie in der Entwicklung des Individuums simple Wunschträume und eindeutige Angstträume später von Phantasie- und Gedankenträumen abgelöst werden, die der Realideologie der psychologischen Stufe entsprechen, wie die ersten der animistischen oder sexuellen Stufe der Entwicklung. Die simplen Wunschträume der animistischen Stufe haben Gegenwartsbedeutung, die Angstträume der sexuellen Stufe, in denen sich das Individuum gegen die generative Unsterblichkeit wehrt, haben Zukunftsbedeutung im Sinne der Umsetzung des Seelenglaubens in Handlung; die Phantasie- und Gedankenträume der psychologischen Stufe werden aus der Vergangenheit erklärt, was aber nur dem Trost entspricht, daß das Alte, die Seele, im Traum weiterlebt, ohne den Traum selbst als Phänomen kausal zu erklären[30b]). Ebensowenig erklärt aber die finale Deutung des Trauminhalts das Phänomen Traum, da die Wunscherfüllungstendenz nicht für den Traum, wohl aber für das Seelische als solches charakteristisch ist und allen seinen Erscheinungsformen, einschließlich des Seelenglaubens, anhaftet.

Das einzige für den Traum Charakteristische ist, wie bereits früher (S. 131) erwähnt, der Schlafzustand. Schon Aristoteles hatte dies in der Absicht festgestellt, seine psychologische Erklärung des Traumes durch den Hinweis auf dessen physiologische Bedingung, den Schlaf, zu stützen. Der Schlaf ist aber, wie uns gerade der Traum lehren kann, nicht bloß ein physisches Phänomen, das den Traum ermöglicht. Es gibt auch eine psychologische Einstellung des Schläfers zum Schlaf, d. h. zu seinem eigenen schlafenden Körper, und diese scheint mir das Wesen des Traumes auszumachen. Allerdings nicht die Einstellung des Träumenden zu seinem schlafenden Körper

[30b]) Während der Korrektur finde ich in der feinsinnigen „philosophischen Abhandlung" über „das Problem des Traumes" von Werner Achelis (Stuttgart, 1928) den auf Schopenhauers Weltanschauung basierten Satz vertreten: „Alle Träume sind Wahrträume."

im allgemeinen, sondern zum Schlaf als einem todähnlichen Zustand und dem regungslos daliegenden Körper als einem „entschlafenen". Diese Einstellung wechselt natürlich je nach Art und Tiefe des Schlafes sowie der psychischen Stimmung des Träumers, hat aber immer die Tendenz, die Todesähnlichkeit des Zustandes zu verleugnen und das schlafende Ich seines Lebens zu versichern. Ich glaube nun, daß das Träumen überhaupt der Tendenz entstammt, die durch den Schlafzustand als solchen gegebene Todesangst durch die Versicherung des Lebendigseins zu verscheuchen. Im Traum erfolgt dies durch die Tatsache des Denkens, Fühlens und Sehens, überhaupt der Funktion gewisser Sinnes- und Körperorgane, wie es z. B. im Mythos durch das Essen (oder eine andere Funktion) erfolgt, das ich daher früher als „Wachsymptom" bezeichnet habe. Je nach der Tiefe des Schlafes und wohl auch der Stimmung des Träumers fällt dann seine Interpretation des schlafenden Ich verschieden aus. Er kann sich in primitiver Weise seines Hungers oder Durstes versichern, den er halluzinatorisch zu befriedigen vermag, weil es sich dabei vielleicht gar nicht um wirkliche Körperbedürfnisse handelt, sondern nur um die Versicherung der Existenz, zu der der Traumdurst und das Traumwasser völlig ausreicht. Dasselbe gilt wohl auch für manche ausgesprochen sexuelle Träume, die ja auch noch nach analytischer Auffassung „Lebensbedeutung" haben, sicherlich aber für die Interpretation des Traumes an sich als Beweis der Körperseele. Damit macht der Mensch allerdings den ersten bedeutsamen Schritt ins Übersinnliche, indem er sich nicht nur versichert, daß er im Schlaf noch wirklich lebt, sondern auch, daß er überhaupt nicht sterben, also gewiß ruhig schlafen kann.

Hier kommt nun aber die negative, dunkle Seite des Seelenglaubens zum Vorschein, indem auch andere Körperseelen, besonders Verstorbener, dem Träumer erscheinen, was er nicht immer zu einer allgemeinen Unsterblichkeitstheorie verwenden kann, sondern manchmal als Mahnung der eigenen Vergänglichkeit auffaßt. Mit anderen Worten, unter bestimmten körperlichen (Schlafzustand) und psychischen (Stimmung) Voraussetzungen mag nicht nur der Schlafzustand selbst, sondern auch die eigene Erscheinung im Traum als Todesmahnung interpretiert werden,

die den Schläfer dann zum Erwachen zwingt — als dem einzig glaubwürdigen Beweis seiner Existenz. Es wird gewiß Träume geben, deren Gefühlston mehr vom Körperlichen abhängt, wie es sich im Schlafzustand selbst manifestiert, und andere, deren Gefühlsbetonung von der psychischen Stimmung abhängt, die den Schlafzustand interpretiert. Träume mit starken körperlichen Sensationen, wie vom Fliegen oder Fallen, dürften mehr vom Zustand des schlafenden Körpers (Schwere oder Leichtigkeit) abhängen, werden aber auf der Seelenstufe als Unsterblichkeit (Fliegen) oder Sterblichkeit (Fallen), auf der psychologischen Stufe als Wunsch- bzw. Angstträume interpretiert. Auch wo es sich um wirkliche Körperreize handelt (wie Hunger, Durst, Sexualität usw.), können diese natürlich immer im Sinne der Seelenideologie (als Lebensbeweis) interpretiert werden, wenngleich sie anderseits ebenso oft auch von der psychischen Stimmung (Todesangst) als Lebensbeweis ins Traumbewußtsein gerufen werden. Diese Auffassung gestattet, wie leicht ersichtlich, eine Versöhnung der verschiedenen Traumtheorien von körperlichen und psychischen Reizen, ebenso auch der verschiedenen Interpretationsmethoden, von der seelischen, über die sexuelle zur psychologischen, einschließlich der von H. Silberer aufgezeigten „funktionalen"[31]), die im Traume eine bildliche (symbolische) Darstellung seelischer Funktionen erblickt.

Weit wichtiger ist aber, daß meine Auffassung im Traume selbst schon ein Interpretations-Phänomen erblickt, da das Ich körperliche und psychische Reize aller Art während des Schlafes auf Grund des Schlafzustandes selbst gezwungen ist, im Sinne des Seelenglaubens zu deuten: diese Deutung ist der Traum! Der Beweis, daß das Ich nicht entschlafen ist, gelingt dem Individuum in jedem Falle: sei es durch das Träumen selbst, das die Weiterarbeit gewisser Funktionen vorführt; sei es durch die besondere

[31]) Die entsprechenden Arbeiten des 1923 verstorbenen Autors finden sich im „Jahrbuch f. psychoanalytische Forschungen", 1909—1912 sowie im „Zentralblatt für Psychoanalyse", 1911—1914.

Demselben Problemkreis gehört auch das Buch des 1924 verstorbenen belgischen Psychologen J. Varendonck: The Psychology of Daydreams (London 1921) an.

Form des Traumes, welche die Seele unabhängig vom Körper und daher unsterblich zeigt; sei es endlich durch Erwachen aus dem todesdrohenden Angsttraum, das die Existenz des Ich in der Wirklichkeit beweist. Was sonst im Trauminhalt vorkommt, sind die durch das teilweise Erwecken des Ichs — das eben zum Lebensbeweis notwendig ist — gleichzeitig lebendig gewordenen Gedankenreste und Empfindungssensationen des Wachlebens, die für den Traum selbst nur so weit Bedeutung haben, als sie dessen Interpretation durch den Träumer beeinflussen oder von ihm zum Zwecke der Interpretation hervorgerufen sind. Eine kausale Erklärung für den Traum liefern sie aber nicht, denn der Traum kann überhaupt nicht kausal erklärt, er kann nur weiter interpretiert werden; daher die verschiedenen Deutungen, Nebendeutungen und Überdeutungen, deren kein Ende zu finden ist.

Die Psychoanalyse hat das Phänomen Traum nicht erklärt, aber eine Psychologie daraus abgeleitet; diese wissenschaftliche Interpretation des Seelischen muß als Theoriebildung mißlingen, führt aber zu dessen Charakterisierung als Wunscherfüllungstendenz. Als wissenschaftliche Psychologie verleugnet die Psychoanalyse die Seele und verlegt daher die Wunscherfüllung in den Inhalt des Traumes, statt ins Träumen selbst. Sie kann aber als Tiefenpsychologie das Seelische nicht entbehren und so sehen wir Freud seine Träume, die aus einem psychischen Erlebnis (Breuer) stammen, aus einem seelischen Erlebnis (Vatertod) erklären, wenngleich in psychologischer Ideologie. Mit dieser Psychologie rettet aber der Mensch genau so seine psychische Individualität, wie er mit dem ursprünglichen Seelenglauben sein seelisches Ich beweisen wollte.

V.

Seele und Wille.

„Nehmt die Gottheit auf in euern Willen
Und sie steigt von ihrem Weltenthron."
Schiller.

Die primitive Identifizierung von Traum und Realität und die gewollte Umsetzung der Traumerfahrung in wirkliches Erleben, das sich noch weit in die moderne Weltanschauung fortsetzt, bringen uns zum Willen, den ich auch hier als psychologisches Problem par excellence an Stelle des moralischen Wunschproblems setze, wie ich es bereits in meiner Willenspsychologie und meiner Willenstherapie getan habe[1]). Der Wille schafft auch den Traum, sowie der Unsterblichkeitsglaube ursprünglich nicht aus der Todesangst stammt, sondern ein Ausdruck des Willens zum Leben ist. Der Traum scheint uns noch so gut die Willensfreiheit zu beweisen wie er dem Primitiven als Ausdruck derselben imponierte, und den er darum auch in Wirklichkeit umsetzte. Nur interpretierte er diese Willensfreiheit später als Freiheit der Seele vom Körper, während sie ursprünglich, wie Seele und Körper überhaupt, zusammenfallen, eins waren. Aber schon im primitiven Traumleben gerät die Willensfreiheit der eigenen Seele in Konflikt mit der Willensfreiheit der anderen Seelen, die auch unerwünscht zu Besuch erscheinen können. Die älteren Metaphysiker erklärten denn auch den Traum auf Grund des Schlafzustandes aus der

[1]) „Wahrheit und Wirklichkeit. Entwurf einer Philosophie des Seelischen", 1929, und „Die analytische Reaktion in ihren konstruktiven Elementen", 1929 (beide im Verlag von F. Deuticke, Wien und Leipzig).

zeitweisen Aufhebung des Willens und Freud, der wohl unser Wollen als Triebkraft des Traumes erfaßte, verleugnete dessen Freiheit, da er weder die Seele noch den Willen brauchen konnte, wenn er die kausale Bedingtheit des Psychischen beweisen mußte. Übrigens kann das Willensproblem gar nicht am Traum (oder an einem einzelnen seelischen Phänomen überhaupt) gelöst werden, da dieser selbst schon ein durch den Seelenglauben beeinflußtes, von ihm aus interpretiertes Phänomen darstellt und der Seelenglaube selbst sich als ein Willensphänomen, als Ausdruck des Willens zum Leben erweist.

Das einzig wirkliche Hindernis, das sich der Willensfreiheit entgegensetzt, ist der Tod, den aber der Wille eben mittels des Seelenglaubens überwunden hat. So merkwürdig es klingt, scheint sogar dieser Willenssieg über den Tod seinen Ausdruck im wirklichen Handeln des Primitiven gefunden zu haben. Noch in den im vorigen Kapitel angeführten Überlieferungen (vom Traveller, Faster usw.) scheint das Erlangen der eigenen Unsterblichkeit von der Tötung anderer abhängig, die dem Helden auch vom Wassergeist zugesagt wird (Radin, p. 197). Es sieht beinahe so aus, als würde der Primitive töten, um nicht selbst getötet zu werden, was aber nicht im Sinne des Selbstschutzes gemeint ist, sondern als „kausaler" Beweis dafür genommen wird, daß der individuelle Wille auch Herr über den Tod ist, da er ihn herbeiführen kann. Dieser Beweis der eigenen Willensstärke im Kampf mit dem Tode führt auf späterer Stufe zum Selbstmord, der nur als Willenssieg über den Tod möglich und psychologisch verständlich ist. Der Primitive kennt nur ein „gewolltes" Sterben, als Folge der Übertretung eines tabus, ein Phänomen, das uns auf psychologischer Stufe als Wunsch zu sterben entgegentritt und von Freud biologisch als „Todestrieb" interpretiert wurde. Aber dieser Wunsch zu sterben stellt wieder nur einen Willenssieg des Individuums dar, das aus der unabänderlichen Notwendigkeit eine freiwillige Bejahung macht. War der Tod früher durch einen eigenen Fehler verschuldet, so ist er später durch den eigenen Wunsch herbeigeführt, in keinem Falle aber ein dem Individuum aufgezwungenes Schicksal, sondern eines für das es die Verantwortung selbst übernimmt.

Während wir bisher hauptsächlich die Herkunft des Seelen-

glaubens aus der Todesvorstellung und Todesfurcht betrachtet haben, wenden wir uns jetzt der anderen positiven Seite der Seelenvorstellung zu, die vom Primitiven als Ausdruck der Lebenskraft verstanden wurde. Bei den Eingeborenen Neu-Mecklenburgs bezeichnet das Wort für die Seele „tanuá" zugleich auch Lebenskraft und Schatten[2]), hat also sowohl Lebens- wie Todesbedeutung, was bei den meisten Primitiven in zwei verschiedenen Seelenbezeichnungen ausgedrückt wird. Auf Florida (in den Salomoinseln) heißt z. B. die Seele, solange sie im Körper wohnt, „tarunga", d. h. Lebenskraft, aber nach dem Tode, wenn sie die Gestalt des früher von ihr bewohnten Körpers angenommen hat, „tindal", Geistwesen. „Auf Maewo (Aurora), der nördlichsten Insel der Neuhebriden, heißt die inkorporierte Seele Tamani (von Ata: Geist und mani: Leben), also Lebensgeist, die abgeschiedene, zu eigener Gestalt gelangte Seele hingegen Tamate, das heißt Totengeist. Auf Efate wird die im Menschenkörper hausende Seele Atamauri (gebildet aus Ata: Geist und mauri: Leben) genannt, die vom Körper befreite, zu eigener Gestalt gelangte Seele aber Atamate (Ata: Geist, mate: der Tote, Gestorbene." (Cunow, S. 35). Ähnliche Seelenbegriffsunterscheidungen finden sich auch bei den polynesischen und mikronesischen Völkern der Südsee; sie haben aber nicht nur Verwandtschaft mit den zwei bereits erwähnten Seelen der nordamerikanischen Indianer, sondern alle diese Vorstellungen beziehen sich auch auf die doppelte Bedeutung des Seelenbegriffes selbst in seiner Beziehung zum Tode (Angst) und zum Leben (Kraft).

Um diese zweite positive, ja schöpferische Bedeutung des Seelischen zu verstehen, haben wir uns daran zu erinnern, daß die Ethnologen ein prä-animistisches Stadium als die älteste Stufe menschlicher Kultur annehmen, das als Emanismus bezeichnet wird. Es liegt ihm die Idee des Mana zugrunde, wie die Melanesier jene übersinnliche Kraft nennen, die fast alle Völker unter irgend einem Namen kennen (das Orenda der Irokesen, das Wakondo der Sioux, das Tjurunga der Australier, das Brahman der Hindu usw.). Die Ethnologen haben es nur schwierig ge-

[2]) Nach Heinr. Cunow: „Ursprung der Religion und des Gottesglaubens", Berlin, 1923.

funden, uns den Begriff des Mana näher zu bringen, der den Primitiven selbst — trotz des übersinnlichen Charakters, den sie ihm beilegten — sehr klar gewesen zu sein scheint. Ich möchte hier aus der reichhaltigen Literatur über diesen Gegenstand nur einige Charaktere anführen[3]), die dieser außernatürlichen Kraft beigelegt wurden, um zu zeigen, in wie weitgehendem Maße sich die Anschauung der Primitiven, wie deren vorsichtige Definitionen der Ethnologen, mit dem decken, was ich psychologisch als Willen bezeichnet habe.

So sagt der Missionsbischof Codrington (The Melanesians, 1891), einer der gründlichsten Kenner des Samoaarchipels: „Es gibt einen Glauben an eine Kraft, die ganz verschieden von Naturkräften ist und auf alle mögliche Weise Gutes und Böses bewirkt, und die zu besitzen oder zu beeinflussen zum größten Vorteil gereicht. Das ist mana.... Es ist eine nicht natürliche, sondern in gewissem Sinne übernatürliche Kraft oder Einwirkung; aber es zeigt sich in natürlichen Kräften und in irgendwelcher Macht oder Übermacht, die einzelne Menschen besitzen..... Alle melanesische Religion besteht darin, das mana für sich selbst zu bekommen oder es für seinen eigenen Nutzen anwenden zu lassen; alle Religion, d. h. soweit religiöse Bräuche, Gebete und Opfer gehen." — „Dieses mana ist nicht an irgend etwas gebunden und kann auch überallhin mitgeteilt werden. Geister, vom Körper getrennte Seelen, übernatürliche Wesen besitzen es und können es mitteilen." — Diese Kraft ist also, wenngleich an sich unpersönlich gedacht, doch „immer mit irgend einer Person verbunden, die sie leitet", und man erwartet von einem mit dieser Kraft Begabten die Fähigkeit, Außerordentliches zu vollbringen. Menschen, die es haben, und die wir heute starke Persönlichkeiten nennen würden, schwingen sich damit zu Macht über andere auf, als Schamanen, Priester, Ärzte, Könige. Jeder offensichtliche Erfolg einer Person gilt als Beweis der mana-Inhaberschaft.

Es ist kein Zweifel, daß alle Charaktere dieser Kraft auf den menschlichen Willen passen, besonders wie ich ihn in der schöpferischen Persönlichkeit als eine außerhalb der natürlichen

---

[3]) Hauptsächlich nach der ausgezeichneten Darstellung von Karl Bethe: „Religion und Magie. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre", 2. Aufl., Leipzig 1927.

Kausalität stehende, ja diese selbst willkürlich verändernde Kraft beschrieben habe. Denn nach Codringtons weiterer Deskription dieses im ganzen Stillen Ozean vorkommenden Begriffes ist mana „jene unsichtbare Macht, von der die Eingeborenen glauben, daß sie alle solche Wirkungen verursacht, welche ihre Auffassung von dem gewöhnlichen Lauf der Natur übersteigen." — Es ist „die aktive Kraft in allem, was sie tun und was sie in weißer oder schwarzer Magie geschehend glauben. Mittels seiner sind Menschen imstande, die Kräfte der Natur zu beherrschen und zu lenken", aber auch mittels verschiedener Praktiken imstande, jene übernatürliche, unsichtbare Macht „zu ihrem eigenen Vorteil zu verwenden" (Codrington l. c. p. 118, Anm.). Dementsprechend definiert Tregear, der Lexikograph der polynesischen Dialekte, das mana geradezu als psychische Energie, Hubert und Mauss subsummieren unter den mana-Begriff jede Kraftäußerung überhaupt, und die Encyclopedia Britannica definiert das mana als „magical power", mit der „individuals are invested whose will rules the universe."

Die Auffassung der Primitiven enthält aber nicht nur die Anerkennung dieser besonderen persönlichen Willenskraft einzelner Individuen, sondern auch einen Versuch, dieselbe zu erklären. Diese erste Erklärung des Willensproblems ist aber eine seelische, nicht eine psychologische, nämlich der Animismus, den wir ja als Vorstufe der Psychologie betrachtet haben. Er liegt noch der Platonischen Weltseele, der hellenistischen Pneumalehre und der romantischen Naturseele Schellings so gut zugrunde, wie der Leib-Seelenlehre des Aristoteles, der Monadenlehre von Leibniz und dem modernen Vitalismus. Im Animismus sehen wir, wie alles Übersinnliche aus der seelischen Interpretation eines psychischen Phänomens, des Willens, abgeleitet wird, weil dieser, unsichtbar und unfaßbar, sich jedem kausalen Verständnis entzieht. Die Willensäußerungen sind unberechenbar, sowohl was ihr Auftreten wie ihre Wirkung betrifft, die Willenskraft selbst unfaßbar und daher außernatürlich. Aber auch die magische Übertragbarkeit der Willenskraft, die wir heute Suggestion nennen, ohne sie damit besser zu verstehen als der Primitive, ist rätselhaft genug, um als übersinnlich zu gelten. Es ist daher nicht zu verwundern, daß diese mysteriöse Kraft als „Ursache" von uner-

klärbaren Tatsachen angesehen wurde, unter denen an erster Stelle der Tod stand. Da der Glaube, daß jemand eines natürlichen Todes sterben kann, dem Primitiven fernliegt[4]), so wird dieser Tod als vom mana eines Anderen herrührend betrachtet und diese Auffassung leitet unmittelbar zum Dämonenglauben über, denn dieser Andere kann ebensowohl ein Toter wie ein Lebender sein. Wir erkennen aber schon hier die für unsere Betrachtungen im nächsten Abschnitt wichtige Tatsache, daß gerade die einfachen menschlichen Phänomene, wie Wille und Tod, wegen ihrer kausalen Unverständlichkeit als außernatürlich und übersinnlich angesehen wurden. Erst viel später wurden sie mit den Naturgewalten verglichen und verbunden, aber nicht weil sie aus diesen stammten, sondern weil sie dadurch verständlicher und erklärlicher wurden.

Wichtig ist dabei, zu beachten, daß das mana, trotzdem es sich in jedem außergewöhnlichen Objekt der Natur und des Menschenlebens aufhält, nicht mit der Idee irgend eines höchsten Wesens verbunden ist, also kein göttlicher und kein seelischer, sondern ein energetischer Begriff ist. Das höchste mit mana begabte Wesen ist auf dieser Stufe eben noch der willensstarke Mensch, der das Schicksal Anderer bestimmt und verändernd in den Ablauf der natürlichen Ereignisse eingreift. Erst allmählich wird dieser psychologische Willensbegriff mit der Seele und der sie später repräsentierenden Gottheit verbunden, eine Entwicklung, die von der ersten Willenstheorie, dem Animismus ausgeht, und die wir in großen Linien verfolgen wollen. Entsprechend den zwei Seelen oder der dualistischen Auffassung des Seelenbegriffes gibt es auch zwei Wurzeln der Religion, die selbst in den hochmonotheistischen Systemen nie ganz zu einem einzigen Stamm verwachsen sind: Die Gottesvorstellung und der Unsterblichkeitsglaube. Den letzten haben wir bereits in seiner Entwicklung von der individuellen Körperseele bis zum kollektiven Wiedergeburtsglauben verfolgt und dabei die seelische Wiedergeburt des animistischen Zeitalters von der körper-

---

[4]) Spencer and Gillen: The native tribes of Central Australia, p. 476. Karl von den Steinen (Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens) berichtet von den Bakairi, daß sie die Notwendigkeit des Todes nicht anerkennen, und überhaupt „kein Müssen kennen".

lichen Wiedergeburt des Sexualzeitalters unterschieden, die im Christentum zu einer großartigen Synthese vereinigt erscheinen. Die Gottesvorstellung von einem mit übernatürlicher Kraft ausgestatteten höheren Wesen, entwickelt sich aber nicht, wie der Unsterblichkeitsglaube, aus der Todesangst, sondern aus dem Lebenswunsch, dessen energetische Kraft im mana-Begriff ausgedrückt ist. Mit anderen Worten, der Gott ist eine Personifikation des individuellen Willensich, das sich im Besitz des mana unsterblich fühlt; die Seele entspricht einer kollektiven Unsterblichkeit, deren sich das vom Tod bedrohte Ich versichern muß. Die Seele wäre dann das allgemeine mana jedermanns, sozusagen das Volksmana, das durch Abgabe von manabegabten Persönlichkeiten an die Gemeinschaft gewonnen und in der Religion allen bis zu einem gewissen Grade zugänglich gemacht wird. Daher die bei den Primitiven allgemein geltende Regel, daß der mana-Träger diese Kraft nicht zu seinem eigenen Vorteil, sondern im Dienste der Allgemeinheit (des Stammes) zu verwenden habe (wogegen z. B. die Väter in den Erzählungen vom Traveller und Faster verstoßen, s. S. 108, Note).

Auf einer sehr frühen Stufe erscheint aber bereits der Seelenbegriff mit dem mana, der Lebenskraft verbunden, und wie die angeführten sprachlichen Beziehungen zeigen, war die unsterbliche Seele ursprünglich mit der fortwirkenden Lebenskraft, dem mana, identifiziert. Diese fortlebenden Einzelseelen sahen wir aber im totemistischen System zu einer Kollektivseele vereinigt, dem Obertotem, der sich dann zur Gottesvorstellung entwickelt. Dieser Seelengott repräsentiert aber bereits die kollektive Unsterblichkeit, weswegen auch alle an ihn glauben müssen, denn sonst verliert er seinen Wert. Gleichzeitig mit ihm, wenn nicht älteren Ursprungs, ist aber der Willensgott, der nicht die kollektive Seele, d. h. die Unsterblichkeit, sondern ein gesteigertes mana, d. h. das individuelle Fortleben personifiziert. Denn was das mana, besonders in seinen magischen Praktiken, so bedeutsam machte, war der Glaube, daß diese übersinnliche Kraft auch über Tod und Leben gebieten, d. h. den Tod zwar herbeiführen, aber auch das Leben erhalten konnte. Dies erklärt die nunmehr einwandfrei beglaubigte „Tatsache, daß sich bei außerordentlich vielen Völkern

der niederen Kulturbasis der Glaube an einen erhabenen Himmelsgott findet" (Bethe, S. 332), der neben allen möglichen Formen des Seelenglaubens „als eine autochthone religiöse Vorstellung erscheint"[5]). Denn dieser ursprüngliche Hochgott ist entweder ganz offenkundig eine mana-Personifikation, wie bei einigen afrikanischen Stämmen (l. c., S. 349), oder wie bei den Australiern ein Repräsentant vergrößerter Übermenschen, die gar nicht starben, keineswegs der Seelen Verstorbener. Dies scheint mir auch durch den Hinweis Strehlows[6]) bestätigt, daß das Wort für Traum in der Arandasprache (altjirerama) mit „Gott sehen" zu übersetzen ist. Obwohl nun Strehlow hinzufügt, daß darunter „nicht der höchste Gott des Himmels, sondern ein Totemgott zu verstehen ist, den der Eingeborene im Traum zu sehen glaubt", scheint mir dies nicht die Identität des Himmelsgottes mit dem Vorfahren zu bestätigen. Denn was im Traum erscheint, ist sicherlich das eigene Willensich, das vom Australier auf Grund seiner totemistischen Ideologie genau so rechtfertigend interpretiert wird wie noch von der naturwissenschaftlichen Ideologie unseres psychologischen Zeitalters.

Denn die eigentliche Religion beginnt, wie neuere Ethnologen in größerer Übereinstimmung mit den Theologen zuzugeben geneigt sind, jenseits des Emanismus, Animismus und Totemismus, ja sogar jenseits des primitiven Monotheismus, in dem der Gott nur ein erhöhtes Ich darstellt. Ich glaube aber, daß das entscheidende Kriterium für den Beginn des religiösen Zeitalters weder aus der verwirrenden Fülle und Mannigfaltigkeit des ethnologischen Materials, noch auf Grund des

---

[5]) W. Schmidt („Der Ursprung der Gottesidee", Münster, bisher zwei Bände) hat darauf sogar die Hypothese eines ursprünglichen Urmonotheismus aufgebaut. Das Verdienst Taylors, der zuerst den Animismus anthropologisch erfaßte und formulierte, wird beträchtlich geschmälert durch zwei wesentliche Mängel seiner Theorie, die einerseits den animistischen Seelenbegriff zu rational und kausal faßt, anderseits ihn mit dem religiösen Gottesbegriff vermischt; diesen zweiten Fehler hat A. Lang (The Making of Religion) durch den scharfsinnigen Hinweis auf zwei verschiedene Faktoren der Religionsbildung gutgemacht. (Vgl. zu diesem Thema die gründliche Darstellung von J. Pascher: Der Seelenbegriff im Animismus Taylors, Würzburg 1929.)

[6]) „Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien". — Siehe auch Spencer and Gillen: The Arunta, London, 1927.

dogmatischen Urteils der Theologen gewonnen werden kann, sondern nur aus dem psychologischen Verständnis. Dieses ist aber nur durch Zurückgehen auf die fundamentalen psychischen Phänomene, wie den Willen, möglich; nicht aber wie es die Psychoanalyse auch mit der Religion getan hat, durch eine kausale Zurückführung auf Reales, das selbst schon einer früheren Interpretation psychischer Tatsachen entspricht. Denn der Emanismus und der darauf gegründete Animismus sind seelische Erklärungsversuche des psychischen Willensproblems im Sinne des individuellen Unsterblichkeitsglaubens, wie der Totemismus einer Konkretisierung dieses letzten im Sinne des generativen Wiedergeburtsglaubens entspricht. Alle diese seelischen Theorien psychischer und biologischer Tatsachen werden nun als Material zur Religionsbildung verwendet. Aber nicht nur indem sie, wie der Willensgott und der Seelengott, zu einer umfassenderen Einheit verschmolzen werden, in dem Maße, als sie einzeln und isoliert an Trag- und Glaubensfähigkeit verlieren; sondern die eigentliche Religion ist charakterisiert durch eine bestimmte neuartige Einstellung zu diesen seelisch interpretierten menschlichen Fakten, die nur aus deren psychologischem Verständnis erklärt werden kann.

Von einer reinen Ich-Psychologie her, die sich mir schließlich im Willen, als dem entscheidenden Persönlichkeitsproblem, kristallisiert hatte, bin ich nun ohne jede Berücksichtigung ethnologischen Materials und theologischer Gesichtspunkte zum Willensgott geführt worden[6a]). Ich konnte aber diese Ich-Erhöhung und Selbsterhebung nur insofern religiös verstehen, als sich mit ihr ein anderer, sozusagen negativer Wille, nämlich der

[6a]) Siehe in „Wahrheit und Wirklichkeit" besonders den Abschnitt: Schaffen und Schuld. — Die allgemeine Idee der Schöpfung des Gottes nach dem Ebenbild des Menschen hat scheinbar zuerst Aristoteles ausgesprochen: „Der Mensch formt die äußere Gestalt wie auch die Lebensverhältnisse seiner Götter nach seinem eigenen Bilde" (Politik, I, 7). Später hat dann Hume in seiner „Natural History of Religion" den Gedanken weiter dahin ausgeführt, daß nicht die Eindrücke der Naturgewalten, sondern des gesellschaftlichen Lebens die religiösen Vorstellungen des Menschen bestimmen. Endlich hat Ludwig Feuerbach diesen religiösen Anthropologismus psychologisiert, indem er Gott aus der Gottähnlichkeit des Menschen erklärt, die Götter als Geschöpfe der menschlichen Wünsche und Bedürfnisse auffaßt („Das Wesen des Christentums", 1841).

zur Unterwerfung und Demütigung des Ich, verband. Die neue Einstellung, die sich so „religiös" manifestiert, besteht darin, daß die präreligiösen Seelenschöpfungen, namentlich der Willensgott, nunmehr zur Rechtfertigung des individuellen Willens verwendet werden. Erst mit dieser Rechtfertigungstendenz, die ein moralisches Problem ist, erhalten die naiven seelischen Unsterblichkeits-Projektionen der Lebenskraft das ethische Gepräge, das wir mit dem Begriff des Religiösen verbinden. Woher kommt nun aber die Nötigung des Individuums, sich selbst und seinen Willen zu rechtfertigen, der sich gleichzeitig unter dem Druck dieses moralischen Zwanges aus einer positiven Kraft zur Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung in eine negative Einstellung der Selbstverkleinerung und Unterordnung verwandelt? Denn diese ehrfurchtsvolle Scheu vor dem Übersinnlichen, Überirdischen ist nicht die primäre Einstellung des Naturmenschen, der viel mehr mit seinen eigenen Rätseln als mit denen der Natur und des Universums beschäftigt ist. Die demütige Ehrfurcht vor dem Erhabenen ist schon ein Resultat dieser Willensumwertung, in deren Gefolge wir den Schuld- und Sündenbegriff auftreten sehen.

Wir wollen versuchen, dieses Urproblem des Religiösen, nämlich die moralische Einstellung zum Willen, seine Interpretation als des Bösen, des Übels in der Welt, wie es uns im Sünden und Schuldbegriff als subjektives Vergehen des Individuums entgegentritt, seelisch zu verstehen. Wir haben in den relativ späten Überlieferungen des beginnenden Sexualzeitalters, die das Weib als das Erzübel und die Sexualität als die „Ursache" der Sterblichkeit bezeichnen, nur Umarbeitungen des alten Seelenglaubens auf die neue Ideologie der generativen Unsterblichkeit erkannt. Das heißt aber, daß der Fluch der Sexualität nur von ihrer Zerstörung des individuellen Unsterblichkeitsglaubens herrührt. Wir erinnern uns auch, daß das erste Übel, das der Mensch kannte, der natürliche Tod war, der irgendwie durch eigenes Verschulden herbeigeführt worden sein mußte, solange seine Notwendigkeit verleugnet wurde. Die Überlieferungen der Primitiven haben uns auch über dieses Vergehen Auskunft gegeben, das im wesentlichen immer darauf hinausläuft, die individuelle Unsterblichkeit für sich gewinnen zu wollen,

was als Überhebung — sowohl über sich selbst als über die Gemeinschaft — durch das Sterben „bestraft" wurde.

Derselbe Konflikt zwischen der individuellen sterblichen und der kollektiven unsterblichen Seele, die beide ursprünglich aus der Lebenskraft des mana stammen, setzt sich nun in deren vorreligösen Personifikationen, dem Willensgott und dem Seelengott fort. Die zur eigentlichen Religionsbildung führende Willensumwertung war allerdings schon durch die Abtretung des individuellen mana an die Gemeinschaft, der lebenden Seelenkraft an die verstorbenen Seelen, eingeleitet worden, die dann im Dämonenglauben sogar die Übermacht über die lebenden mana-Träger bekamen. So brach die Angst vor der verleugneten Todesnotwendigkeit zuerst als Angst vor den Toten, nicht vor dem Sterben, in das Bewußtsein des Primitiven ein. Denn die Toten benützen ihr mana (mit wenigen Ausnahmen der nächsten Verwandten) hauptsächlich dazu, die Lebenden zu töten (zu holen), wohl um sich durch ihre Lebenskraft selbst zu beleben. Hieraus erwächst der Geister- und Ahnenkult, wie er uns besonders von den Australnegern gut bekannt ist[7]). Man bringt den toten Ahnen Opfergaben dar (auch blutige) und sucht die toten Feinde zu verhindern, daß sie sich die Lebenskraft der Lebenden selbst holen. Bei den Opfern, die wohl den Charakter des Selbstschutzes haben, handelt es sich doch um mehr oder weniger freiwillige Abgaben des Einzelnen an die Gemeinschaft — aber an die Gemeinschaft der Toten, deren Forderungen für den Primitiven imperativer sind als die sich automatisch vollziehende Einordnung in die Gemeinschaft der Lebenden. Handelt es sich doch bei den Toten um eine immanente Bedrohung der vitalen Existenz und der seelischen Fortexistenz, welche die Gemeinschaft geradezu garantiert.

Diese Angst vor den Toten, die schon zu einer freiwilligen mana Abgabe, d. h. aber Willenseinschränkung führt, wird erst zur religiösen Willensunterwerfung durch einen Prozeß, denn wir seelisch als allmähliche Durchsetzung des Willensgottes mit dem Seelengott beschreiben können. Diese präreligiöse Entwicklung ist der animistischen Ablösung des individuellen Un-

---

[7]) Siehe bes. A. W. Howitt: Native tribes of South East Australia.

sterblichkeitsglaubens durch den kollektiven Seelenglauben parallel. Nur war der Mensch bereits mit dem Willens- und Seelengott zu der präanimistischen Ichstufe zurückgekehrt, indem er nunmehr den Kollektivwillen wie die Kollektivseele wieder im Bilde einzelner Individuen mit ihrem Individualwillen und der Individualseele personifizierte. Inzwischen hatte aber die kollektivistische Unsterblichkeitsideologie so sehr an Bedeutung gegenüber der naiven Unsterblichkeit des Ich gewonnen, daß der Versuch, den ursprünglich mana-geladenen Willensmenschen in dem mit dem Seelengott verschmolzenen Willensgott zu verewigen, mißglücken mußte. Statt dessen wurde der individuelle Willensgott vom kollektiven Seelengott absorbiert, ähnlich wie früher die Einzelseele in die Totemseele, das Individuum in der Gemeinschaft aufgegangen war.

Die Seelenangst, die früher von den Toten gekommen war, kam nun von dem neuen Gott, der Seelenglauben und Managlauben, d. h. individuelle und kollektive Unsterblichkeit zugleich repräsentieren sollte. Denn seine Willenskraft war durch die Konzessionen ans Allseelische so geschwächt und seine kollektive Tragfähigkeit durch die fortdauernden Ansprüche des Individuellen so untergraben, daß er weder den persönlichen, noch den gemeinschaftlichen Unsterblichkeitsglauben aufrechterhalten konnte. Er wird zu einem janusköpfigen Symbol des im Individuum tobenden Konflikts der beiden Seelen, der zur Erkenntnis und Anerkenntnis des Todes führt. Der Tod, der das ursprüngliche und einzige Übel in der Welt des Primitiven war, kann nicht mehr länger verleugnet werden. Seine Notwendigkeit wird zwar noch nicht schlechthin anerkannt, jetzt aber moralisch, nicht mehr seelisch interpretiert. Der verleugnete Tod kommt als das Böse wieder zum Vorschein, das aber jetzt nicht mehr auf die bösen Geister der Toten, die Dämonen, und die übelwollenden mana-Träger, die Zauberer, projiziert wird, sondern als solches im Menschen überhaupt verdammt und als Schuld-, bzw. Sündenbegriff moralisch interpretiert wird. Mit einem Worte, auf dieser religiösen Stufe ist nicht mehr der Unsterblichkeitswunsch oder die Sexualität die Ursache des Todes, sondern der Wille selbst, der all dies verlangt, wird als die Wurzel des Übels erkannt. Zugleich wird aber diese

Willensverdammung auf den neuen Gott übertragen, der jetzt nicht nur „belohnt", sondern auch straft. Aber die Unterwerfung des Menschen unter diese Gottheit ist nur eine Unterwerfung unter die Macht des Todes, die jedoch die moralische Form der Selbstverkleinerung, d. h. der Anerkennung der Nichtigkeit des menschlichen Daseins, annimmt. Darin erkennen wir leicht die moralische Formulierung der ursprünglichen Unsterblichkeitsideologie, daß der Mensch seinen Tod selbst verschuldet, denn sonst könnte er ja überhaupt nicht sterben. Aber die Gottheit, die ihn jetzt töten kann, ist derselbe Wille, der ihm früher das ewige Leben und die Unsterblichkeit versichert hatte, allerdings geschwächt und gebrochen durch die Erkenntnis der Unvermeidlichkeit des Todes.

Der ausgeprägteste Typus dieses religiös ungewerteten Willensgottes ist der jüdische Jehova, der übrigens auch den monotheistischen Charakter am reinsten ausgeprägt zeigt. Aber dieser Monotheismus ist kein ursprünglicher, sondern ein gewordener; er entspricht einer Vereinigung und Verschmelzung verschiedener vorreligiöser Anschauungen zu einer religiösen Gottheit, deren Wesen eben in der Unifizierung des Seelengottes, des Willensgottes und des Todesgottes in einer Gestalt liegt. Er zeigt Züge des irdischen mana-Trägers, der je nachdem Gutes oder Böses mit seiner Willenskraft bewirkt[8]), ebenso wie den entsprechenden Doppelcharakter wohl- oder übelgesinnter Seelen der Verstorbenen, und endlich auch ist er, als typischer Repräsentant der Willensrechtfertigung, eine Personifikation des moralischen Prinzips an sich. Seine anscheinende Einheitlichkeit ist schon von der modernen Bibelkritik auf drei verschiedenwertige Quellen zurückgeführt worden, die sich vielleicht mit den drei von uns erschlossenen vorreligiösen Glaubensformen

---

[8]) Der Elohimbegriff des Pentateuch ist keine Gottesbezeichnung, sondern ein Machtausdruck, der auch auf den Menschen, ja sogar auf Dinge angewendet wird (Goldberg: „Die Wirklichkeit der Hebräer", Berlin 1925, S. 105f.).

Ich glaube übrigens, daß der Gegensinn der Worte, bes. der Verba, wie er sich im Hebräischen und anderen primitiven Sprachen findet, ein Ausdruck der Polarität des Willens, des gleichzeitig positiven und negativen Wollens ist. (Beispiele dafür bietet Armin Blau: „Über den Gegensinn der Worte im Hebräischen", Berlin 1928).

in Übereinstimmung bringen lassen. Eine rezente Publikation macht es in scharfsinniger Weise auf Grund Bachofenscher Ideen wahrscheinlich, daß in der jahwistischen Quellenschrift die mutterrechtliche Kulturperiode nachwirkt, während in der Priesterschrift das Vaterrecht ausgeprägt ist. „Es stoßen in der biblischen Urgeschichte Mutterrecht und Vaterrecht aufeinander, die Tendenz geht auf Überwindung des Mutterrechtlichen, und im Schöpfungsbericht der Priesterschaft feiert das väterliche Lichtprinzip den Sieg."[9])

Wir können aber den israelitischen Henotheismus, der den Keim des Monotheismus in sich trägt, nur verstehen, wenn wir uns erinnern, daß der Kampf des aufkommenden Vaterrechtes gegen das ursprünglichere Mutterrecht bereits der Stufe des Sexualzeitalters angehört, und nicht mehr dem Seelenglauben, von dem im Alten Testament nichts zu spüren ist. Das Weib, Heva, deren Name Gunkel mit der phönizischen Schlangengöttin der Unterwelt in Verbindung bringt, ist die Mutter alles Lebendigen, aber auch die sterbliche Vertreterin der Urmutter Erde und die Todesgöttin der Unterwelt, in die die Menschen zurückkehren, wie sie auch daher stammen. Evas Mann hat ursprünglich keinen Namen; als Stellvertreterin der Erde ist sie selbst jene adama (befeuchtete Erde), „daraus Adam homo ex humo geformt ist. Adam muß zurückkehren zur Adama: ‚denn von ihr bist du genommen' (3, 19)." (l. c. S. 65). Daher erschlägt auch Kain nicht seinen Vater, der anonym ist, sondern seinen Bruder. Diesen Brudermord fasse ich aber hier als einen weiteren Beweis für die Umarbeitung alten Seelenglaubens in die Ideologie des Sexualzeitalters auf. Denn Habel ist nur der auf dieser Stufe konkretisierte Doppelgänger des Kain, der Zwillingsbruder, in dem — wie auch noch auf rein mythologischer Stufe — die zweite Seele des Individuums personifiziert ist. In der ganz auf das Diesseits eingestellten biblischen Überlieferung repräsentiert Kain den ersten sterblichen, vom Weibe geborenen Mann, der eben die seelische Unsterblichkeit — in Habel verkörpert — ver-

[9]) Wilhelm Vischer: „Jahwe der Gott Kains", München, 1929 (S. 67). Auf den mutterrechtlichen Charakter der jahwistischen Quellenschrift haben bereits verschiedene Forscher hingewiesen. Vgl. H. Gunkel: Genesis, 5. Aufl., S. 42, wo auch weitere Literatur angegeben ist.

loren, die Seele gemordet hat und so sterblich wird. Der Widerspruch, daß tatsächlich Habel stirbt, während Kain, von der mutterrechtlichen Gottheit Jahwe der Blutrache entzogen[10]), weiterlebt, erklärt sich aus dem Übergang der seelischen Phase in die sexuelle, aus der Umarbeitung der einen Ideologie in die andere. Jetzt ist eben der unsterbliche seelische Doppelgänger sterblich geworden und sein Name „häbäl ist das Wort der Bibel für die trostlose Leere und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens: ak kol häbäl kol adam, ganz und gar ein Habel ist jeder Adam..... der Name Habel ist der Ausdruck der bitteren Erkenntnis, daß es außerhalb des Paradieses kein Leben gibt, das nicht ein Sterben wäre." (l. c. 42).

Auf der Stufe des Sexualzeitalters ist es auch erst, wo der Gott väterliche Züge annimmt, weil der Vater auf Erden „göttliche" Qualitäten erhält, nämlich die Fähigkeit, Kinder zu erzeugen. Mit Stolz und Nachdruck wird diese neu akzeptierte Fähigkeit in der Quelle des Elohisten, des Gottes der Erzväter, bis zum Überdruß wiederholt. Im Vatergott ist also nicht der persönliche Vater als Vorfahre personifiziert, sondern der Vater als Typus, d. h. der Mann des Sexualzeitalters, der die neue Ideologie gegen den alten Seelenglauben eingetauscht hat; nicht wie Freud meint, der nach seinem Tod aus Schuld erhöhte leibliche Vater, sondern der im Leben vom Mann zum Vater erhöhte Typus, der selbst Vater, d. h. Bekenner der sexuellen Ideologie geworden ist. So ist es auch zu verstehen, daß der Willensgott auf dieser Stufe zum Weltenschöpfer wird, als den ihn der vaterrechtliche Elohist der Genesis schildert. Dieser Prozeß geht in anderen Kulturen des Sexualzeitalters mit der Spaltung der Gottheit in ihre ursprünglichen Komponenten einher, in die Götter der Oberwelt und der Unterwelt, in die dann das väterliche und mütterliche Prinzip wieder gesondert wird, wie in die unsterbliche und die sterbliche Seele. Diese Spaltung des vereinheitlichten Hochgottes führte in der Dreieinigkeitslehre der christlichen Religion zu dem Versuch, die drei Komponenten des Gottesbegriffes wenigstens ideell wieder zu verschmelzen. Den-

[10]) Vischer stimmt der Auffassung Stades zu, daß Jahwe den Kain (durch das Kainszeichen) der Blutrache entzieht, der er durch seinen Mord verfallen war. Siehe B. Stade: Das Kainszeichen (ZAW XIV, 1894, S. 250ff.).

noch bleibt Jesus der Mensch, der nicht mehr selbst Gott werden will und auch die Menschen lehrt, ihre eigene individuelle Seeligkeit durch ein gutes Leben zu gewinnen.

Diese Aufsplitterung des einheitlichen Gottesbegriffes war auch die Bedingung für die Entstehung des Heros, in dem der Willensgott (als Kulturheros, Heilbringer, Urheber) wieder auf die Erde herabkommt, nachdem seine himmlische Aufgabe, die Schöpfung der religiösen Gottheit, vollendet ist. Der Heros greift als außergewöhnlicher mana-Träger wieder entscheidend in die irdischen Schicksale ein, wie der Medizinmann und Zauberer der magischen Stufe. Was aber den willensstarken und erfolgreichen mana-Träger auf der seelischen Stufe ausgezeichnet hatte, gereicht ihm auf der neuen Stufe des Gottesglaubens zum Verderben. Er nimmt nämlich die schöpferische mana-Kraft nicht nur voll für sich in Anspruch, sondern setzt damit wieder seine eigene persönliche Unsterblichkeit der in der Gottheit verkörperten kollektiv-generativen entgegen. Er legt sich die der Gottheit bereits abgetretenen Vorrechte selbst wieder zu und in dieser angemaßten Gottähnlichkeit liegt, was Spätere als seine Tragik empfunden haben, die aber wieder nur zum Sterben führt. Denn sein Wille macht ihn zwar in seinen Taten unsterblich, aber er verliert dabei sein Leben, was noch Achilles den für einen homerischen Helden beschämenden Ausspruch tun läßt, er wäre lieber der elendste Knecht auf Erden, als König im Totenreich. Denn die Seele ist kollektiv wie die Unsterblichkeit generativ, und das persönliche mana allein kann keinen Seelenglauben begründen — wohl aber eine Psychologie, aber nur eine solche des Willens und der Persönlichkeit, nicht aber eine „Normalpsychologie", die wieder nur der Kollektivität entspräche. So haben die verschiedenen Strömungen innerhalb der wissenschaftlichen Psychologie, besonders aber die beiden großen Gruppen der Durchschnittspsychologie einerseits und der Persönlichkeitspsychologie anderseits auch verschiedene Quellen: einerseits im Seelenglauben (Animismus), anderseits im Willensglauben (Emanismus). Dieser ist individuell, beruht auf der persönlichen Unsterblichkeitsidee, jener ist kollektiv, beruht auf der religiösen Unsterblichkeitsideologie. Die Seele repräsentiert gleichsam den kollektiven Willen (zur Unsterblichkeit), der Wille die Individualseele.

Der Grund, warum dies bisher nicht erkannt und dementsprechend psychologisch verwertet wurde, ist ein zweifacher. Erstens war fast alle bisherige Psychologie — mit seltenen Ausnahmen — nur eine Interpretation des Seelischen, mit anderen Worten, eine neue Form des Seelenglaubens, auf verschiedener Bewußtseins- und Erkenntnisstufe; und dabei blieb die psychologische Ebene, von der aus das Seelische neu interpretiert wurde, selbst unverstanden, also sozusagen außerhalb der Psychologie. Diese psychologische Einstellung, die erst die Neuinterpretation des Seelischen ermöglichte, wohl auch erforderte, war aber eine Folge der Umwertung des Willens aus einer positiven Kraft in eine negative Hemmung. Das heißt, die psychologische Basis, von der aus die Neuinterpretation des Seelischen erfolgte, war der negative Wille, welcher die ganze Psychologie — bis auf Nietzsche — in den Bann derselben Moral zwang, die den Willensgott in das ethische Religionsprinzip umgewandelt hatte. Daher findet auch der vermenschlichte Willensgott, der Heros, im Dichter und Philosophen seine Erben, nicht aber im Psychologen: im Dichter, der den Heros im Lied unsterblich macht und so sich selbst mit ihm verewigt; im Philosophen, der die Unsterblichkeit der Seele metaphysisch zu erweisen sucht. Denn der Wille wird erst zum Problem und manifestiert sich psychologisch, nachdem er negativ geworden war, und so ist alle Psychologie, ganz besonders aber deren letzte Phase, die Psychoanalyse, eine Interpretation des Seelischen im Sinne der negativen Willenseinstellung, d. h. aber des moralischen Schuld- und Sündenbegriffes gewesen. In diesem moralischen Sinne ist die in der Psychoanalyse gipfelnde naturwissenschaftliche Psychologie eine Fortsetzung der religiösen Ideologie, und als solche ein Ersatz des Seelenglaubens, was zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche ausmacht[11]).

Solange der Wille nur positiv ist und sich in Handlungen manifestiert, existiert weder Religion im eigentlichen Sinne, noch ist Psychologie möglich. Die erste Erklärung der positiven Willens-

---

[11]) Diesem Problem ist Freud in seiner letzten Schrift „Die Zukunft einer Illusion" (1927) nahegekommen und zugleich ausgewichen, indem er die Religion durch die Wissenschaft ersetzen möchte, ohne zu erkennen, daß dies fortwährend geschieht, auch in seiner Psychoanalyse.

phänomene ist nicht psychologisch, sondern magisch; ist nicht eine „Gedankenallmacht", als welche Freud sie im gehemmten Willen des moralischen Menschen gesehen hat, sondern eine Willensallmacht, die infolge ihrer Unberechenbarkeit als außerhalb der natürlichen Ordnung stehend, als übersinnlich angesehen wird. Die Magie war ursprünglich eine verbotene, weil private Kunst, die der Einzelne zu seinem eigenen Vorteil und zum Nachteil der Andern anwenden konnte. Später wurde sie „sozialisiert", indem der Zauberer, Medizinmann oder Priester sie zum Wohle der Gesamtheit zu verwenden verpflichtet wurde. Ihre ursprüngliche Bedeutung, als böse Willenskraft, lebt aber noch in aller „schwarzen" Magie (zum Unterschied von der weißen, guten) bis in den Teufelsglauben und die schwarze Messe fort. Hier ist der Ursprung der späteren moralischen Unterscheidung von Gut und Böse — noch in allen religiösen Systemen mit der Idee von Licht und Dunkel verbunden — aus der positiven Willensäußerung und ihren heilsamen wie verhängnisvollen Folgen zu sehen. Aber auf der positiven Willensstufe handelt es sich noch nicht um ein moralisches, sondern um ein vitales Prinzip. Das Hauptübel, das der willenskräftige mana-Träger verursachen kann, ist Krankheit und Tod. Und so wird von dem unverständlichen „Effekt", dem natürlichen Tod, auf eine Ursache zurückgeschlossen, die in der geheimnisvollen Kraft des Willens liegt, Böses zu bewirken. Die „Ursache", die auf dieser frühen Stufe der positiven Willensäußerung für den Tod gefunden wird, liegt auch im Menschen selbst, nur wird sie hier der Bosheit des fremden Willens zugeschrieben, während sie auf der moralischen Stufe der Religion in der Schlechtheit und Verwerflichkeit des eigenen Willens gesucht und erkannt wird.

Es handelt sich also ursprünglich offenbar um eine Projektion des eigenen bösen Willens auf den Andern, der den Tod herbeiführt; aber dieser Andere, Böse, ist bald nicht ein beliebiger, sondern ein willenskräftiger mana-Träger, der auch sonst Proben seiner Willensstärke abgelegt hat. So wird der kollektive mana-Träger, wie er im Häuptling, Medizinmann, Zauberer usw. personifiziert erscheint, auch zum kollektiven Übeltäter, der dann in den religiösen Systemen als Ahriman, Satan, Teufel erscheint. Nach persischem Glauben bringt der dunkle Ahriman den Tod

in die Welt, so wie noch die dem Teufel verfallene Christenseele wirklich stirbt, d. h. die Unsterblichkeit verliert. Wie es vom irdischen Repräsentanten des bösen Kollektivwillens zu seiner religiösen Verkörperung in einem moralischen System von Gut und Böse kam, ist — wie ich glaube — auch nur auf Grund der fortgesetzten Projektion zu verstehen, die eigentlich einer Verleugnung des eigenen bösen Willens entspricht. Denn die kollektiven mana-Träger wollten auch nicht immer für die unheilvollen Folgen ihrer Emanationen verantwortlich sein; und da man den Geistern der Verstorbenen ohnehin einen Teil des mana abgetreten hatte, so wurden diese für das Übel, besonders den Tod, verantwortlich gemacht. Aber auch hier unterschied man noch mana-kräftigere Tote, wie die Häuptlinge, für die noch am tausendsten Tag ein Totenfest gefeiert wird, während das mana der gewöhnlichen Sterblichen (besonders der Frauen) schon nach wenigen Tagen vernichtet gedacht wurde. Denn die schattenhafte Seele lebt auch noch, wie der Lebende, von dem mana, das ihr zuströmt, wie ja noch die Schatten der homerischen Unterwelt durch Trinken des kräftespendenden Blutes wiederbelebt werden. Aus dem energetischen mana wird so allmählich die sprachverwandte anima, die aber noch genau so unsichtbar bleibt, ebenso wie der göttliche Gatte ihrer griechischen Schwester Psyche.

So wird der Wille zur Seele, indem zuerst dessen böse Wirkungen, wie sie sich im Sterben manifestieren, dem lebenden mana-Träger, bald jedoch dem toten mana-Träger, der Seele, zugeschrieben werden. Aber wie der lebende mana-Träger verpflichtet wurde, seine Willenskraft zum Guten zu verwenden, d. h. zur Heilung von Krankheiten und zur Abwehr des Todes, so wurde die ihn vertretende mana-kräftige, d. h. unsterbliche Seele aus einem bösen Dämon in einen heilbringenden Engel, einen Schutzgeist verwandelt. Diese Tendenz, das Übel in Heil, das Böse in Gutes zu verwandeln, läßt sich von der frühesten Stufe der magischen Willensäußerung, über die in der Religion symbolisierten Kämpfe dieser beiden Prinzipien, bis in unser moralisches Erziehungssystem hinein verfolgen. Es hat aber seinen Ursprung in der Vermeidung des Todes, in der Verwandlung des ihn herbeiführenden bösen Willens in einen guten heil-

samen, nicht destruktiven. Darum ist der Lohn für das Gutsein noch nach christlichem Glauben das ewige Leben, die Unsterblichkeit der Seele, und die Strafe für das Bössein der Verlust derselben: der böse Wille verursacht den Tod, folglich vermag der gute Wille ihn zu verhindern.

Der böse Wille ist aber ursprünglich nichts anders als der positive, aktive Wille, und zum guten Willen, d. h. zu seiner Anwendung im Dienste der Allgemeinheit muß der Mensch erst verhalten, „erzogen" werden. Daraus folgt, daß auf der Stufe, wo der böse Wille nicht mehr projiziert, sondern als subjektive Kraft im Individuum erkannt wird, das Wollen selbst als böse, verwerflich gelten muß, und nunmehr moralisch verdammt wird. Da aber erst auf dieser Stufe der subjektiven Willenserkenntnis eine psychologische Einstellung (zu sich selbst) möglich wird, so beginnt die Psychologie, wie bereits erwähnt, erst mit der Herrschaft des moralischen Prinzips, von dem sie bis heute nicht losgekommen ist. Nietzsche war der erste, der dieses Problem erfaßte, und Philosophie wie Psychologie aus dem Banne der Moral zu befreien suchte. Er ist bisher auch der einzige geblieben, denn Freuds Versuch, diesen circulus vitiosus zu durchbrechen, scheiterte daran, daß er in naturwissenschaftlicher Ideologie befangen, die positive Willenskraft nur in ihrer sexuellen Manifestation erkannte und so erst recht dem Moralischen verfiel, das seit dem Sexualzeitalter unauflöslich damit verbunden war.

Wir knüpfen hier an unsere früheren Ausführungen über die Seele an, wo wir deren Entwicklung vom kraftlosen Körperschatten bis zum befruchtenden Lebenskeim verfolgten, der gewiß auch mana-kräftig gedacht wurde. Wenn nun auch die mana-Theorie auf die generativen Zeugungsvorgänge ausgedehnt wurde, sobald diese eine entscheidende Rolle zu spielen begannen, so wäre es doch verfehlt, sie damit zu identifizieren, wie es Freud in seiner auf der Sexualideologie beruhenden Libido-Theorie getan hat. Denn die animistische Weltanschauung betonte sowohl am mana-Begriff wie an der Seelenvorstellung gerade das Übernatürliche. In der Unsterblichkeitsideologie der Sexualität fand der Mensch eine Möglichkeit, den Individualwillen und die Kollektivseele zu vereinigen. Aber die beiden Aspekte der

Sexualität, der individuelle und der generative, waren — wie bereits erwähnt — von Anfang an getrennt und sind es auch trotz aller Bemühungen von Religion, Moral und Wissenschaft immer geblieben. Der Sexualakt ist Ausdruck der Willens- und Lebenskraft, die Fortpflanzung bedeutet Verlust des mana-kräftigen Seelenstoffes, also letzten Endes Tod. Die Enthaltung von der Zeugung zielt auf Erhaltung des seelenkräftigen mana, so wie sich noch heute der Zwangsneurotiker vom Sexualverkehr enthält, um nicht zu sterben, und der Neurastheniker den Tod als Folge des Sexualaktes fürchtet. Hinter dem moralischen Schuldgefühl kommt hier die primitive Todesangst zum Vorschein, der Freud in seiner ursprünglichen Theorie der Angstneurose (1895) noch näher war als in allen späteren psychologischen Erklärungen, die nur ein Hinwegtrösten über diese fundamentale Einsicht anstreben. Denn die ganze sexuelle Theorie der Neurosen, d. h. aber der Angst, ist wieder nur eine „therapeutische", keine psychologische, genau so wie die Akzeptierung der generativen Unsterblichkeit im Sexualzeitalter einem Trost- und Rettungsmittel gegen den Untergang der individuellen Unsterblichkeitsideologie entsprach. Im animistischen Zeitalter hatte man sich der Zeugung enthalten, um den unsterblichen Seelenstoff für sich selbst zu behalten, während sich die individuelle Lebenskraft in der Sexualität genau so bejahte, wie in anderen lustvollen Willensakten. Im Sexualzeitalter wird die Zeugung gefordert, die jetzt der generativen Unsterblichkeit dient, und der Sexualakt selbst als Kräfteverlust vermieden. Mit einem Worte, die Fortpflanzung, die zuerst als gefährlich galt, wird gutgeheißen, und die Sexualität, die anfangs als Kraftbeweis galt, wird verpönt.

Diese moralische Umwertung der beiden Sexualaspekte ist aber nur aus dem Willensproblem zu verstehen. Da die Willenskraft mit ihren unheilvollen und heilsamen Wirkungen der Lebenskraft, dem mana, entsprach, führte die Verneinung des Willens als einer bösen Kraft schließlich zur Lebensverneinung. Die Verleugnung der bösen Willenskraft, d. h. aber ihre Projektion nach außen (auf den Andern, die Toten, den Gott), gestattete dem Individuum die positive Willensäußerung; mit der subjektiven Erkenntnis des bösen Willens muß die Willenskraft als sol-

che verneint werden und damit die Lebenskraft, die sich als Wille manifestiert. So wird die Sexualität als Äußerung des Willens böse, schlecht, verwerflich und verursacht den Tod, der früher dem bösen Willen zugeschrieben worden war. Da der Wille den Tod herbeiführen konnte, wurde er zum Bösen an sich gestempelt, damit aber nicht ausgerottet, sondern nur in eine negative Kraft verwandelt, die sich als Schuldgefühl manifestierte und später im Sündenbegriff moralisch interpretiert, d. h. kausal erklärt wurde. Dies ist der Beginn der Psychologie, die es nur mehr mit dem gebrochenen, verneinten Willen und mit der Schuld als einem moralischen, nicht mehr energetischen Phänomen zu tun hat. Parallel mit dieser Entwicklung geht der Verlust des naiven Unsterblichkeitsglaubens und des kollektiven Seelenglaubens, die von der Todesangst abgelöst werden. Das individuelle Schuldgefühl bindet jetzt den einzelnen an die Gemeinschaft, wie es früher der kollektive Seelenglaube getan hatte, und auch die Sexualität wird, wie der Wille, aus einem energetischen Phänomen zu einem moralischen, wie wir es in extremer Form im heutigen Liebeserlebnis des Individuums antreffen. Die Sexualität als Ausdruck des bösen Willens muß vom anderen Individuum moralisch gerechtfertigt werden, da die auf der Sexualideologie aufgebaute soziale Familienorganisation nur die Fortpflanzung und nicht die Sexualität gutheißt. Die Schuld, mittels deren man sich mit den Anderen verbunden fühlt, entspricht einer psychologischen Interpretation der Todesangst, die als Reaktion auf die als böse gebrandmarkte Willensaktion auftritt. So führt die Willensäußerung schließlich notwendig zum Schuldgefühl, sobald erkannt wird, daß der eigene böse Wille das Leben des Ich bedroht, während früher die Gefahr auf einen fremden, d. h. übernatürlichen Willen projiziert worden war.

Wie mit der Erkenntnis des Todes das animistische Zeitalter und mit der Erkenntnis der generativen Zeugungsvorgänge das Sexualzeitalter, so beginnt mit der moralischen Interpretation des eigenen Willens als dem Ursprung des Bösen das psychologische Zeitalter. Denn nur im letzten Falle handelt es sich um eine subjektive Erkenntnis im psychologischen Sinne, während es sich beim Tod und der Sexualität um die Anerkennung früher ver-

leugneter objektiver Tatsachen handelte. Und wie die weltanschauliche Reaktion auf die Todeserkenntnis die animistische Theorie und die magische Lebenspraxis war, so ist das Resultat der Willenserkenntnis zunächst das eigentlich religiöse System und die ihm entsprechende moralische Lebensführung. In beiden Fällen liefert die sexuelle Erkenntnis das Material, d. h. Mittel und Inhalt zur Umarbeitung der alten Ideologie auf eine neue. Nur hat sie an dem ersten Wendepunkt, vom kollektiven Seelenglauben zur generativen Unsterblichkeit des Individuums, eine positive Funktion, indem sie als Trost für den verlorenen naiven Unsterblichkeitsglauben das Weiterleben in den eigenen Nachkommen verheißt; der nächste Wendepunkt, durch das Versagen auch der generativen Unsterblichkeitsideologie herbeigeführt, ist charakterisiert durch das Herauswachsen der rein religiösen Ideologie aus der Vereinigung der verlassenen Stufen des Seelengottes und des Willensgottes in der moralischen Gottheit, die das neue Ich auf der Stufe der Willenserkenntnis repräsentiert. Diese im jüdischen Gott verkörperte Entwicklungsstufe wird schließlich nach dem völligen Zusammenbruch der Antike im gegenseitigen Kampf dieser verschiedenen Ideologien durch die auf den ursprünglichen Seelenglauben zurückgreifende christliche Ideologie wirksam ergänzt, an der so lange und zähe festgehalten wird, weil sie das letzte religiöse Bollwerk gegen die psychologische Selbsterkenntnis bildet.

Diese Selbsterkenntnis, die aber ursprünglich den Willen und seine Problematik betroffen hatte, wendet sich bald von diesem in die religiöse Gottheit projizierten Konflikt dem eigenen Bewußtsein und dessen Prozessen zu und wird so, lange vor jeder Psychologie, zum Gegenstand philosophischer Spekulationen. Erst auf einem jahrhundertelangen Umweg über die Erkenntnistheorie kommt schließlich Schopenhauer von der Ethik, der praktischen Lebensführung her, wieder zum Willensproblem zurück und eröffnet damit der Psychologie ihre eigene ursprüngliche Domäne. Nur hat Schopenhauer den Willen, in dem er, ähnlich dem alten Mana, die Urkraft allen Lebens erkannte, unter dem Zwang der moralischen Verneinungsideologie naturwissenschaftlich kausaliert, während sein heroischer Nachfolger Nietzsche ihn als persönliche Kraftquelle des „Übermenschen“ postulierte, ein

Ausdruck, der ganz im primitiven Sinne den willensstarken mana-Träger bezeichnet. Wenngleich nun Nietzsche den Willen zu spezifisch faßt, so hat er doch das Verdienst, ihn wieder bejaht, d. h. aus dem moralischen Zwang von Religion und Philosophie befreit zu haben. Denn Adler, der ihm in der Machtideologie folgt, und Freud, der den Willen sexuell interpretiert, fallen wieder auf den moralischen Standpunkt zurück, der den Willen als böse, für Individuum und Gemeinschaft schädlich, verdammt, während Jung wieder auf die kollektive Moral zurückgreift, die den Willen sozial rechtfertigen soll.

Ich selbst habe nun in meinen letzten Arbeiten, besonders in „Wahrheit und Wirklichkeit" versucht, den positiven Willen zum Gegenstand der Psychologie zu nehmen, und ihn von seinen außerpsychologischen Inhalten gesondert zu betrachten. Ich habe dabei als letzte Wurzel der Moral nicht ein Problem des Inhalts, sondern ein Willensproblem erkannt, d. h. die Erkenntnis von der Bösheit und Verwerflichkeit des Wollens selbst als Urgrund des Übels mit seinem Sünden- und Schuldbegriff aufgezeigt. Ich bin dabei, von der Analyse rein psychologischer Phänomene ausgehend, zu einer „Willenskausalität" gekommen, die ich dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff gegenüberstellte, und die ich nun vom Standpunkt des Seelischen ergänzen möchte. Denn unter der Willenskausalität verstand ich den Willen als spontane und unberechenbar auftretende Ursache sichtbarer Effekte, unter denen die übeln besonders zur Erklärung herausfordern, weil mit Auffindung ihrer Ursache auch ihre Behebung möglich scheint. Unter diesen üblen Wirkungen fanden wir nun den Tod an erster Stelle, für den, wie wir sahen, verschiedene „Ursachen" gefunden oder besser erfunden wurden. Das erste Kausalitätsproblem des Menschen war der Tod; aber das Finden einer Ursache diente hier zur Verleugnung der Tatsache.

VI.

Natur und Geist.

„Perhaps, indeed, reality is a child which cannot survive without its nurse illusion."

A. S. Eddington.

Im Jahre 1900 gab der Physiker Planck den ersten Anstoß zur „Quantentheorie" und 1905 veröffentlichte Einstein seine erste Abhandlung zur Relativitätstheorie. Beide Auffassungen führten im Verlauf ihrer weiteren Ausgestaltung und wissenschaftlichen Diskussion innerhalb des letzten Vierteljahrhunderts dazu, „daß die Physik unserer Tage unter dem Einfluß der Tatsachen der Atomphysik an der Durchführbarkeit einer strengen Kausalität ernsthaft zweifelt" (Einstein)[1]. Um dieselbe Zeit der Jahrhundertwende, als diese antikausalistische Bewegung in der Physik begann, versuchte Freud, den strengen naturwissenschaftlichen Determinismus auf das psychische Geschehen anzuwenden und das Kausalprinzip im Seelenleben nachzuweisen, wo ihm bisher bekanntlich immer noch Schranken gesetzt waren[2]. Etwa ein Vierteljahrhundert später, als Philosophen und Physiker sich über die erkenntnistheoretischen Konsequenzen der neuen physikalischen Weltauffassunng Rechenschaft zu

---

[1]) Im Geleitwort (März 1929) zu Hugo Bergmann: Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik (Sammlung Vieweg, H. 98), Braunschweig 1929.

[2]) In der 1900 erschienenen „Traumdeutung" versuchte Freud den strengen Determinismus im Seelischen zu begründen, in den 1905 veröffentlichten „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" die kausale Zurückführung des Psychischen aufs Biologische.

geben begannen[3]) und die Sicherheit des Kausalprinzips durch das „zufällige“ Geschehen erschüttert sahen, habe ich unabhängig von dieser Bewegung und in Unkenntnis derselben die Kausalität des Psychischen im Sinne von Freuds Determinismus bezweifelt und ihr die „Willensfreiheit“, wie ich sie verstehe, gegenübergestellt[4]).

Nun ist ja bekanntlich das subjektive Gefühl des freien Willens seit jeher das Gegenargument der Philosophen im Kampf um das Kausalprinzip gewesen und Bergmann gesteht zu (S. 7), daß es — seit Hume diese Frage aufgerollt hat — bisher nicht gelungen ist, ihn zu widerlegen und einen Beweis für die Gültigkeit des Kausalgesetzes zu erbringen. Aber die völlig neue Einstellung Kants gab dem Problem eine andere Wendung; denn für die vorkritische Philosophie galt die Wissenschaft als Abbild, als Photographie der Wirklichkeit, während sie nach Kant Deutung der Wirklichkeit ist, und zwar eine Deutung, welche durch gewisse kategorielle Voraussetzungen bedingt ist. In seinem Sinne ist das Kausalgesetz eine Hypothesis, welche der Erfahrung zugrunde gelegt wird. Es ist bekannt, wie Kant diese „Antinomie“ des für das wissenschaftliche Erkennen notwendigen Kausalprinzips und des für unser praktisches Verhalten unentbehrlichen Freiheitsprinzips zum ersten Male scharf formulierte und in seiner Philosophie zu lösen versuchte. Das Wertvolle daran ist die Problemstellung, d. h. einfach gesprochen, die Auffassung des Kausalprinzips als ein vom Menschen an die Natur herangebrachtes Postulat und nicht ein aus der Naturerkenntnis abgelesenes Gesetz. Über diesen Standpunkt ist, wie die das

---

[3]) Siehe die ausgezeichnete kritisch-zusammenfassende Studie Bergmanns. Die philosophischen Aspekte hat in überlegener Weise der amerikanische Astronomie-Professor A. S. Eddington in seinen „Gifford Lectures“ (1927) herausgearbeitet, die unter dem Titel „The Nature of the Physical World“ (1928) erschienen (diesem Buche ist auch das obenstehende Motto entnommen).

Ich habe diese Arbeiten, sowie die dort reichlich zitierten einschlägigen nicht nur bei Abfassung meiner eigenen nicht gekannt, sondern ihre Lektüre auch bis zu diesem Kapitel aufgeschoben.

[4]) „Wahrheit und Wirklichkeit. Entwurf einer Philosophie des Seelischen“ (1929) und „Die analytische Reaktion in ihren konstruktiven Elementen“ (Technik der Psychoanalyse, II, 1929) (beide im Verlag von F. Deuticke, Wien und Leipzig).

ganze Problem diskutierende Arbeit von Hessen zeigt[5]), die Philosophie im Grunde nicht hinausgekommen, wenngleich der Kantsche Lösungsversuch des Problems uns heute nicht mehr akzeptabel erscheint. Die Physik hat sich, wenigstens bis vor kurzem, diesem Konflikt gegenüber ziemlich naiv verhalten. Sie betrachtete als ihre Aufgabe „die vollständige Loslösung des physikalischen Weltbildes von der Individualität des bildenden Geistes, die Emanzipierung von den anthropomorphen Elementen. Das heißt: Es ist Aufgabe der Physik, eine Welt aufzubauen, welche bewußtseinsfremd ist und in welcher das Bewußtsein ausgelöscht ist. Dies ist die transzendentale Voraussetzung der Physik" (Bergmann, S. 3). Aber daneben hat sich allmählich die Erkennntis durchgerungen, daß die Welt der Physik eine Welt der Deutung, d. h. der Abstraktion, oder wie Eddington sagt, rein symbolisch ist. „Niemals wie jetzt war es so klar, welche überragende Rolle in der Physik die Deutung der Tatsachen spielt. Obwohl das Einsteinsche Weltbild bekanntlich durch empirische Daten eine starke Stützung erfahren hat, so ist seine Größe doch keineswegs hier zu suchen, sondern in der neuen Deutung, welche es den empirischen Tatsachen gegeben hat. Als der entscheidende Wert des Weltbildes haben sich nicht die Tatsachen erwiesen, sondern die — kantisch zu sprechen — transzendentalen Voraussetzungen, mit welchen die Forscher an die Natur herantreten" (Bergmann, S. 1).

Ich befinde mich hier, wie auch in anderen noch zu erwähnenden Punkten von fundamentaler Bedeutung, in voller Übereinstimmung mit dieser eine Krise der Physik, ja der ganzen Wissenschaft kennzeichnenden Auffassung. Ich habe ganz unabhängig davon, auf rein psychologische Erfahrungen gestützt, aus ähnlichen Überlegungen, eine Krise der Psychologie konstatiert, die einem Zusammenbruch der naturwissenschaftlichen Weltanschauung sehr nahe kommt[5a]). Nur bin ich damit bereits einen Schritt über die Krise der Physik hinausgegangen, indem ich die psychologische Einstellung, welche die Deutung der Tatsachen deter-

---

5) Johannes Hessen: „Das Kausalprinzip", Augsburg 1928.

5a) Den „Zusammenbruch der Wissenschaft" (München 1926) führt auch der Münchener Philosoph Hugo Dingler auf die Nichtberücksichtigung des Willensprimats und seiner psychologischen Folgerungen zurück.

miniert, selbst schon als ein Interpretationsprodukt des menschlichen Mikrokosmos durch die Bewußtseins- und Willensideologie auffaßte. Ich finde mich aber auch darin wieder mit der Physik auf gemeinsamem Boden, daß ich die Willensfreiheit nicht bloß aus der subjektiven Erfahrung hypostasierte oder philosophisch deduzierte, sondern daß sie sich mir — wie der „Zufall" dem Physiker — gerade aus einer überstrengen Anwendung des Determinismus auf das Seelische ergeben hatte. Ich habe das von Freud in naiver „physikalischer" Weise auf das Psychische angewandte Kausalprinzip dortselbst bis in seine äußersten Konsequenzen verfolgt[5b]) und bin gerade durch diese Unerbittlichkeit an eine Grenze geführt worden, wo ich gezwungen war, psychische Erscheinungen lediglich aus der „Willenskausalität" abzuleiten, um sie zu verstehen. Ich faßte dies aber nicht so auf, daß das Kausalprinzip „falsch" war, sondern verstand es so, daß es uns nur auf der gegenwärtigen Bewußtseinsstufe nicht mehr genügt, da seine psychologische Erfassung den heuristischen Wert untergraben hat.

Ich glaube, diese Parallele ist nicht zufällig. Die Menschheit scheint jetzt in eine neue Phase ihrer seelischen Entwicklung eingetreten, die sich gleichzeitig in der Physik wie in der Psychologie auswirkt. Mit anderen Worten, der jetzige moderne Physiker sieht die Natur ähnlich wie der moderne Psychologe den Menschen. Nur waren beide bis vor kurzem noch in eine naturwissenschaftliche Ideologie verstrickt, deren Unhaltbarkeit auf psychischem Gebiet ich gerade erkannte, als die Physiker ihre strenge Durchführbarkeit in der Natur zu bezweifeln begannen. Freud war, auf Grund der gleichen Ideologie, auch in denselben Fehler verfallen, der der Physik so verhängnisvoll wurde: Er suchte eine „bewußtseinsfreie" Wirklichkeit hinter den psychischen Phänomenen zu entdecken und glaubte sie in seinem „Unbewußten" gefunden zu haben. Er hielt seine Deutungen der seelischen Welt genau so für Tatsachen, für Abbilder der Wirklichkeit, wie der Physiker seine Deutung der realen Welt für die Realität selbst hielt. Nur war es beim Versuch, das Seelische

[5b]) Besonders im „Trauma der Geburt" (1924), wo ich zugleich auf das unmeßbare Quantitätsmoment bei den Neurosen gestoßen bin, das ich dann in meiner „Genetischen Psychologie" (I. Teil, 1927, S. 31ff.) weiter diskutierte.

objektiv zu erfassen, ganz offenkundig, daß dies nur durch das Medium des Bewußtseins erfolgen konnte, gleichgültig, ob es sich um Selbstbeobachtung oder Fremdbeobachtung handelte; doch war die psychologische Erfassung dieses subjektiven Einflusses schwieriger, da Subjekt und Objekt in der Psychologie in weit höherem Grade zusammenfallen.

In meiner 1923 geschriebenen Arbeit „Das Trauma der Geburt" habe ich nun, in Ausdehnung des Freudschen Determinismus vom Objekt aufs Subjekt, psychoanalytisch gesprochen vom Patienten auf den Therapeuten, den „physikalischen" Standpunkt Freuds erschüttert, indem ich die in der „analytischen Situation" selbst sich manifestierende Beziehung zwischen „Versuchsperson" und „Beobachter" analysierte. Dies war eine „relativistische" Einstellung, die mich denn auch schließlich in meinen letzten Arbeiten zu einer Relativitäts-Psychologie führte, in der es keinen fixen Standpunkt des Beobachters, d. h. des Bewußtseins mehr gibt, sondern nur die jeweilig gegebene Bezogenheit der beiden in dynamischer Bewegung befindlichen Größen. Es handelt sich dabei zunächst nur um die Ersetzung einer „historischen" Kausalität durch eine „aktuelle" Kausalität, die aber keine Kausalität im strengen Sinne des Wortes mehr ist. Denn nach Bergmanns Formulierung (S. 11) hat „die Kausalität innerhalb der Wissenschaft zwei Funktionen zu erfüllen: 1. Die Funktion der Bestimmung der gegenseitigen Zeitlage der Ereignisse. 2. Die Funktion, die wissenschaftliche Bearbeitung der Empfindung dahin zu lenken, daß eine Voraussage der Zukunft möglich sei". Die von mir sogenannte aktuelle Kausalität kann nun zwar die erste Forderung in jedem gegebenen Moment erfüllen, nicht aber die zweite, da die „Ursache" nicht in der statischen Vergangenheit, sondern in der dynamischen Gegenwart liegt[5c]). Diese zweite Forderung, nämlich die

---

[5c]) Ähnlich hat Einstein den alten Kausalbegriff nicht aufgegeben, sondern durch eine mehr individuelle Kausalität ersetzt. Denn die Relativitätstheorie besagt, daß jeder einzelne Beobachter die Dinge von seinem individuellen Standpunkt aus sieht und versteht, also gewissermaßen seine eigene „Wahrheit" hat. Diese ist aber zugleich raumzeitlich, d. h. dynamisch bestimmt, bezieht sich auf Ereignisse (statt Körper) und ihre Intervalle (statt Entfernungen), betrifft Struktur (statt Materie), berücksichtigt also viel mehr die unmittel-

„Voraussage der Zukunft" zu erfüllen, wäre aber die Hauptaufgabe jeder naturwissenschaftlichen Psychologie, da Therapie, Prophylaxis und Pädagogik auf dieses Verständnis der zu erwartenden Reaktionen basiert sind. Sie können aber nicht vorausgesagt werden aus einem ähnlichen Grunde wie ihn die Quantentheorie neuerdings für die Physik festgestellt hat. Heisenberg, der die weitestgehenden Konsequenzen aus der Quantenmechanik gezogen hat, sagt darüber[6]): „An der scharfen Formulierung des Kausalgesetzes: Wenn wir die Gegenwart genau kennen, können wir die Zukunft berechnen — ist nicht der Nachsatz, sondern die Voraussetzung falsch. Wir können die Gegenwart in allen Bestimmungsstufen prinzipiell nicht kennen lernen ..... Weil alle Experimente den Gesetzen der Quantenmechanik unterworfen sind, so wird durch die Quantenmechanik die Ungültigkeit des Kausalgesetzes definitiv festgestellt." Die Quantenmechanik ist aber genau so durch Berücksichtigung des Einflusses des Beobachters entstanden wie meine Relativitäts-Psychologie und führt auch zur Anerkennung einer

---

baren Umstände (auch zur Erklärung der Gravitation) als die „Fernwirkung" im Sinne der Newtonschen Kausalität. Die konsequente Anwendung des Grundsatzes von der Nahwirkung (die etwa dem entspricht, was ich im Text als aktuelle Kausalität bezeichnet habe) hat dann in der Quantentheorie zur Anerkennung der „Unstetigkeit" geführt, die erst das Kausalprinzip als solches erschütterte. Relativitätstheorie und Quantentheorie verhalten sich also verschieden zum Kausalitätsprinzip; die Relativitätstheorie gibt eine strengere, aber individuelle Kausalität, die schließlich individuelle Freiheit außerhalb der statistischen Massenkausalität bedeutet.

[6]) Zeitschrift f. Physik, Bd. 43, 1927. — Das Heisenbergsche Prinzip der Ungewißheit (der Beobachtung) hat Bohr (Das Quantenpostulat usw. Naturw. 1928) zu einer Komplementaritäts-Theorie ausgearbeitet, derzufolge der nicht zu vernachlässigende Einfluß des Messungsmittels die gleichzeitige Erfassung der beiden Komplemente ausschließt. Diese sind die kausale und die raumzeitliche Anschauungsweise als komplementäre, einander ausschließende Züge der Beschreibung des Inhaltes der Erfahrung. Dieses Grundgesetz der Quantentheorie, daß die raumzeitliche und die energetische Beschreibung eines Vorgangs sich bis zu einem gewissen Grade ausschließen, hat Bohr zur Erklärung der beiden Theorien des Lichts verwendet: die Wellentheorie trägt dem Bedürfnis nach raumzeitlicher Erfassung, die Quanten- (Emissions-) Theorie dem Bedürfnis nach kausaler Erfassung Rechnung, und daher kann es eine einheitliche Theorie des Lichts nicht geben — genau so wenig wie eine einheitliche Psychologie, und zwar aus denselben Gründen.

„Unstetigkeit" in jedem atomaren Prozeß, die dem Zugeständnis einer gewissen Freiheit des Wollens im Psychischen gleichkommt.

Bekanntlich läßt schon Epikur die Atome (absolut zufällig) in ihrem Falle von der Vertikalen „um ein kleinstes abweichen" und Heinrich Gomperz kommt in seinem Buche „Das Problem der Willensfreiheit" (S. 153) zu einer ähnlich „spontanistischen" Theorie, derzufolge schon die materiellen Elemente gewisse individuelle und momentane Besonderheiten ihres Verhaltens zeigen. Es scheint also, daß genau wie in der Psychologie auch in der Physik die Freiheit wächst, je mehr man von den Massen zu den Elementen vordringt und je kleiner und feiner man diese Elemente zu erfassen vermag. Das heißt aber psychologisch gesprochen, je mehr man zum Individuum selbst vordringt und in die Analyse von dessen Elementen eindringt, desto schwieriger wird es, die strenge Determination und Kausalität aufrechtzuerhalten und desto mehr Freiheit muß man den letzten individuellen Elementen zugestehen. „Das statistische Durchschnittsgesetz übernimmt eben in den betreffenden Gebieten der Physik dieselben Funktionen in bezug auf die Bestimmung der zeitlichen Stellung wie in bezug auf die Prophezeiung und Rekonstruktion, welche bisher das strenge Kausalgesetz innehatte, nur mit dem Unterschied, daß dort der einzelne Fall zeitlich geordnet und vorhergesehen beziehungsweise rekonstruiert werden konnte, während hier dies alles nur mehr auf den Durchschnitt zutrifft" (Bergmann, S. 52).

Diesem statistischen Durchschnittsgesetz, das dem Physiker durch die Erfahrungen der Quantenmechanik an Stelle des individualistischen Kausalgesetzes aufgezwungen wurde, entspricht aber auf psychologischem Gebiet die „Normalpsychologie", die gewisse Durchschnittsgesetze aus der Beobachtung ableitet, aber das Verhalten des Individuums in einem einzelnen bestimmten Falle (Situation) nicht kausal erklären kann. Die Versuche der Psychoanalyse und ihrer verschiedenen Schulen zu einer Individualpsychologie zu gelangen, sind daher auch beim „statistischen Durchschnitt" gelandet, wie Freuds Normalpsychologie, Adlers Sozialpsychologie und Jungs Kollektivpsychologie zeigen. Denn das Individuelle ist eben das außerhalb der Gesetzmäßigkeit Liegende und kann daher weder mit der naturwissenschaftlichen

Kausalität noch mit der geisteswissenschaftlichen, der Finalität, völlig erfaßt und erklärt werden. Der einzige Zugang scheint mir in einer Willenspsychologie zu liegen, die beide Betrachtungsweisen einschließt, aber darauf verzichtet, aus ihnen allein — oder überhaupt — die Phänomene restlos zu verstehen. Denn auch auf dem Gebiete der Psychologie scheint mir die Annäherung an eine richtige Problemstellung für die Erkenntnis wichtiger als alle Lösungsversuche, die meist nur durch eine falsche oder schiefe Problemstellung nötig, ja möglich werden. Die Unrichtigkeit der Problemstellung selbst ist aber das Resultat der Vermengung praktischer und theoretischer Gesichtspunkte, denn das Ziel der Wissenschaft — mit Ausnahme der rein geistig eingestellten Philosophie — ist nicht die Erkenntnis an sich, sondern die Erkenntnis zum Zwecke der Beherrschung; der Beherrschung der Natur in den Naturwissenschaften, der Beherrschung des Menschen in den Geisteswissenschaften, besonders aber in der Psychologie.

Freuds Psychoanalyse versuchte nun, wie ich bereits vor mehreren Jahren feststellte[7]), diesen Gegensatz von Theorie und Praxis zu vereinen, scheiterte aber in einer gänzlich unmethodologischen Vermischung beider Gesichtspunkte. Seine psychische Kausalität ist rein historisch, d. h. versucht das Gegenwärtige aus dem Vergangenen restlos zu erklären, und dieses kausale Verständnis sollte zugleich das therapeutisch wirksame Agens bilden, d. h. eine veränderte Reaktionsweise in der Gegenwart (und Zukunft) herbeiführen. Nun hat aber gerade meine Analyse der „analytischen Situation" gezeigt, daß das therapeutisch wirksame Agens lediglich das gegenwärtige Erlebnis und nicht das historische Verständnis bildet, wobei aber die Voraussetzung der „therapeutischen" Wirkung die Verschiebung gewisser aktueller Regungen vom gegenwärtigen Erlebnis weg zu sein scheint. Mit anderen Worten, die von Freud kausal erklärte Verschiebung auf die Vergangenheit ist eine praktisch-therapeutische, nicht aber eine kausal-genetische. Das heißt, wir betrachten die Vergangenheit oft als kausal wirksam, wo sie es

---

[7]) „Entwicklungsziele der Psychoanalyse. Zur Wechselbeziehung von Theorie und Praxis" (mit S. Ferenczi; geschrieben 1922, veröffentlicht 1924).

de facto nicht ist, erstens weil wir damit die Gegenwart besser zu verstehen glauben und zweitens, weil wir sie damit auch rechtfertigen können. So kann die „kausale“ Erklärung therapeutisch wirken, weil sie rechtfertigend wirkt, wie z. B. im Verstehen aller neurotischen Reaktionen als Nachwirkungen infantiler. Was die theoretischen Aspekte dieser Auffassung betrifft, so wurde dagegen eingewendet (Adler, Jung u. A.), daß eine Rekonstruktion der Vergangenheit, wie sie die Psychoanalyse aus dem kausalen Verständnis der Gegenwart anstrebt, solange unmöglich oder zumindest unzulänglich bleiben muß, als man nicht finale Gesichtspunkte heranbringt.

Schon Aristoteles hat bekanntlich zwei Ursachen unterschieden, eine kausale und eine finale, und gewisse Tatsachen der Quantentheorie scheinen es auch notwendig zu machen, die kausale Erklärung durch die teleologische zu ergänzen, d. h. „neben einer Bestimmung der Zukunft durch die Vergangenheit eine Bestimmung der Vergangenheit durch die Zukunft zuzulassen, ja zu fordern“ (Bergmann, S. 58). Manche Physiker gehen so weit, eine kausale Wirkung des späteren auf das frühere Ereignis anzunehmen, weil gewisse sehr allgemeine Gesetze der Mechanik die Auffassung nahelegen, „den Verlauf eines Vorgangs außer von dem Anfangszustand auch vom Endzustand abhängig zu denken“ (Planck). Es scheint aber, daß wir uns eine solche Annahme, welche „die Stoßkraft der Vergangenheit durch die Saugkraft der Zukunft ersetzt“ (Riezler), auch in der Physik nur teleologisch und nicht kausal vorstellen können. In diesem Sinne ist aber die „Saugkraft der Zukunft“ im psychischen Geschehen über jeden Zweifel erhaben, wie übrigens die Züricher psychoanalytische Schule von Anfang betonte. Nun ist aber diese teleologische Deutung der Einwirkung der Zukunft gerade mit der Zufälligkeit und Unbestimmtheit des Geschehens vereinbar. „Das einzelne Ereignis ist innerhalb seines Spielraumes zufällig. Gerade deswegen kann es nur im Nachhinein verstanden werden. Da die Naturgesetze dem Zufall eine Chance lassen, und einen Schwebezustand zwischen verschiedenen Möglichkeiten erlauben, so kann die getroffene Wahl nur final erklärt werden“ (Bergmann, S. 66, nach Whitehead: Science and modern World, p. 134). Obwohl nun die Finalität nur eine andere Art von Kausali-

tät darstellt, setzt sie doch anderseits eine ziemliche Lockerheit des Kausalgesetzes voraus. In die Physik wird aber durch die Teleologie ein Anthropomorphismus eingeführt, den Medicus in seinem Buche: „Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen" (1926, S. 88 ff.) so formuliert, „daß die Atome ihr Ziel suchen". Tatsächlich neigen manche Physiker, wie Eddington, einer panpsychistischen Weltauffassung zu, wie sie nicht nur von Spinoza, Leibniz, Schelling, Schopenhauer und anderen abendländischen Philosophen vertreten wurde, sondern ebenso auch der indischen Philosophie und dem animistischen Weltbild der Primitiven zugrunde liegt.

Nun wissen wir aber bereits vom animistischen Weltbild, daß es durchaus nicht auf Erkenntnis der Natur und der Naturgesetze gegründet ist, sondern auf einer naiven Projektion seelischer Phänomene in die Realität. Und gerade darin liegt sein Wert für unsere Betrachtung, daß es nicht wie unsere wissenschaftliche Interpretation der Welt vorgibt, seine Auffassung aus der Natur abgelesen zu haben, allerdings sich auch noch nicht dessen bewußt ist, daß sie als Projektion des inneren Seelenlebens zu verstehen sei. So ist die das Weltall animistisch belebende Kraft des Primitiven sein mana, das aber als übersinnliches Phänomen aufgefaßt wird, offenbar, weil man nur seine Wirkungen sieht, ohne die Ursache zu kennen. Aber wieder ist es nicht, ähnlich wie bei den biologischen Sexualvorgängen, diese Unkenntnis selbst, die uns und ihm zum Problem wird, sondern die Tatsache, daß diese Unkenntnis auch weiter aufrechterhalten wird, wenn sie de facto nicht mehr besteht. Diese Aufrechterhaltung erfolgt durch einen Willensakt, den ich Verleugnung genannt habe, und steht im Dienste des Ich, das sich erhalten, schützen, verteidigen, rechtfertigen will. War es also auch anfangs die Unkenntnis der Willensvorgänge, auf Grund deren man die Wirkungen einer übersinnlichen Ursache zugeschrieben haben mochte, so war es sehr bald gerade die Erkenntnis des eigenen, Böses bewirkenden Willens, was zu einer rechtfertigenden Projektion auf Andere (Zauberer, Dämonen, Götter usw.) führte. Die Ursachen, die man so — zunächst für die natürlichen Lebensvorgänge wie Tod und Zeugung — fand oder besser erfand, waren falsche Ursachen, die den angeblichen „Kausalhunger"

des Primitiven deswegen befriedigten, weil sie praktisch wirksam, tröstlich, weil sie „therapeutisch" waren.

Obwohl nun seither der menschliche Geist zweifellos viele richtige Ursachen, besonders für das natürliche Geschehen gefunden hatte, ist doch die Psychologie, soweit sie Interpretation seelischen Geschehens war und ist, immer noch auf dem Standpunkt der falschen, d. h. rechtfertigenden, therapeutischen Verknüpfungen stehen geblieben. Die Psychoanalyse aber, die sich anmaßte, die „psychische Realität" hinter den seelischen Phänomenen aufgedeckt zu haben, ist nicht nur eingestandenermaßen therapeutisch orientiert, sondern ihre ganze kausale Theorie des Psychischen ist in ihrer Abwälzung der Verantwortung vom Individuum ein einziger Tröstungsversuch, der in nichts dem Seelenglauben oder der religiösen Tröstung nachsteht — außer, daß sie dieselbe Tröstung aus der Anwendung des Kausalitätsprinzips zieht, die der Seelenglaube aus dessen Verleugnung und die Religion aus der Moralisierung desselben gewonnen hatte. Ist doch nach der philosophischen Erkenntnis des Kausalprinzips, wie sie Hessen (l. c. 153) klar herausgearbeitet hat, dieses „nichts anderes als eine Anwendung des logischen Gesetzes vom Grunde auf die Wirklichkeit, genauer auf das Geschehen in der Welt. Das Gesetz vom Grunde ist aber nur eine Formulierung der Wesensgesetzlichkeit des Denkens. Das Kausalprinzip behauptet nun, daß die Struktur des Seins jener Wesensgesetzlichkeit des Denkens entspricht. Die Denknotwendigkeit soll zugleich eine Seinsnotwendigkeit sein, Denken und Sein sollen übereinstimmen. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Welt begreiflich sein soll." Wir können diese philosophische Formulierung leicht mit unserer psychologischen Auffassung in Einklang bringen, ja sie geradezu Wort für Wort in die Sprache der Willenspsychologie übersetzen. Denn was wissenschaftlich die Welt „begreifen" heißt, heißt praktisch, die Welt beherrschen; und die Gleichheit der Denknotwendigkeit mit der Seinsnotwendigkeit haben wir in der primitiven Gleichsetzung von Denken und Sein als Willensphänomen erkannt. So wäre also das Kausalprinzip eine intellektuelle Form der Willensdurchsetzung, was sie in ihren falschen, verschobenen Kausalverknüpfungen offenkundig, in ihren richtigen,

wissenschaftlichen insoweit ist, als sie die Willenskausalität tatsächlich bestätigen.

Dies erklärt die Affektivität, mit der um das Kausalitätsprinzip gekämpft wurde und noch gekämpft wird, besonders aber die immer wieder auftauchenden Versuche, es trotz aller gegenteiligen Erfahrungen zu retten, weil man damit paradoxerweise zugleich die Willensfreiheit rettete, deren intellektuelle Manifestation das Kausalprinzip darstellt. Und so ist es vielleicht kein Zufall, daß im Moment, als die Physik begann, an der strengen Kausalität zu zweifeln, das psychologische System Freuds entstand, das sich bemüht, das Kausalprinzip ins Psychische hinüberzuretten, wo ihm bis dahin noch die Freiheit des Wollens als hemmende Schranke entgegengetreten war. Aber indem die Psychoanalyse diese Freiheit des Willens in deterministischen Zwang und kausalistisches Schicksal zu spannen suchte, überspannte sie das Kausalprinzip selbst in seiner Anwendung auf das Phänomen des Willens, dessen intellektueller Ausdruck es war. Wir befinden uns hier nicht nur auf dem tiefsten Grunde des Kausalprinzips als eines intellektualisierten Willensprinzips, sondern zugleich auch auf dem tiefsten Grunde des Willensproblems selbst. Denn dieses ist, wie ich in meiner Willenspsychologie ausführte, ein dualistisches. Der Wille, der auch Böses bewirken kann, wird selbst zum Vertreter des Bösen: so wird das Willensprinzip zum Moralprinzip und das Moralprinzip schließlich zum Kausalprinzip. Das Willensprinzip in seiner positiven Auswirkung schafft den Animismus als Projektion seiner selbst; das Willensprinzip in seiner negativen Auswirkung schafft die Religion als moralische Rechtfertigung; und schließlich schafft das Willensprinzip in seiner intellektuellen Auswirkung als Kausalprinzip die Wissenschaft, die den Willen praktisch und theoretisch der Natur aufdrängt und ihn zugleich so rechtfertigt.

Wir wollen diese drei Entwicklungsstufen der Willensbetonung, der Schuldbetonung und der Bewußtseinsbetonung in bezug auf die Kausalität weiter verfolgen, dabei aber — um nicht allzu weit von unserem Thema abzukommen — das Einmünden dieser Strömungen in die Psychologie im Auge behalten. In der primitiven Mentalität der naiven Willensbetonung ist,

wie auch neuere Forscher übereinstimmend betonen, kein Raum für die Kausalität[8]). Das Fragen nach der Ursache außergewöhnlicher Ereignisse ist eigentlich eine Art „philosophisches" Verwundern, daß überhaupt etwas unabhängig vom Willen des Individuums geschehen kann, und die gefundenen Ursachen sind daher auch „Willensursachen", wie z. B. die Ursache des Todes in dem mana eines Zauberers, bösen Geistes oder eigenen Verfehlens. Ob es sich dabei um naive Projektion oder moralische Selbstbeschuldigung handelt, immer ist es der Wille, der als verursachendes Moment festgestellt wird. Die Problemstellung hat aber von Anfang an einen rein praktischen Aspekt, der noch bis in unsere wissenschaftliche Ideologie hineinreicht: nicht nur daß das Wissen um die Ursache uns in Zukunft ermöglichen soll, dieselbe Wirkung oder eine veränderte hervorzubringen, sondern es muß eine Willensursache sein, weil wir ja sonst keinen Einfluß darauf haben könnten. Die Voraussetzung des magischen Menschen ist die Identität von Denken und Wirklichkeit, d. h. aber von Wollen und Sein, und diese Auffassung liegt auch seinem Verstehen und Handeln zugrunde, das nicht kausal, sondern „fatal" ist. Das heißt, wenn jemand auch unbeabsichtigt eine Willensäußerung tut, so folgt daraus die „fatale" Wirkung, aber nicht auf Grund des Kausalprinzips, sondern auf Grund des Identitätsprinzips, das eben auf dem Willensprinzip beruht. „Es besteht, mit Levi-Brühl zu reden, das Gefühl einer mystischen Einheit, aber nicht das einer ursächlichen Verkettung zwischen dem Regen und dem Regenzauber. Es handelt sich nicht um Einführung und Aktivierung von Ursachen, sondern um die Herstellung, bzw. Wiederherstellung der normalen Beziehung zwischen dem wünschenden Menschen und dem Regen." (Beth, l. c. S. 170.)

Diese fatale Wirkung trägt, wie leicht ersichtlich, schon den Keim der nächsten Stufe in sich, auf der Denken und Handeln nicht mehr fatalistisch, sondern moralistisch determiniert erscheinen. Dies ist die Stufe der Religionsbildung, auf der zum Unterschied von der fatalistischen Kausalität die moralische Kau-

[8]) Siehe bes. K. Beth: „Religion und Magie", 2. Aufl., 1927 („Die psychologische Grundlage der Magie", bes. S. 168 ff.).

salität herrscht[9]). Diese sucht die Ursache in einem eigenen Verfehlen des bösen Willens und findet sie in einer Rechtfertigung desselben. In diesem Sinne ist der Gott der religiösen Stufe nicht nur eine Personifikation des Willensprinzips, als welchen ich ihn auf Grund meiner Willenspsychologie auffaßte, sondern auch eine Verkörperung des Kausalprinzips auf der Stufe der moralischen Ideologie. Gott ist die Ursache der Welt, die daher kausal verständlich sein muß. Mit anderen Worten, das strenge Kausalprinzip ist religiös, weil beide — Religion und Kausalität — nur verschiedene Ausdrücke des Willensprinzips, auf der moralischen und intellektuellen (wissenschaftlichen) Stufe, darstellen. Die Lehre Jesu, daß kein Sperling ohne Gottes Willen zur Erde fällt und die Entdeckung Newtons, daß kein Apfel ohne eine kosmische Gesetzmäßigkeit fallen könnte, sind Ausfluß ein und derselben Willensideologie. Folgerichtig wurde denn auch das Kausalprinzip, insbesondere von den Neuscholastikern, zur Begründung des kosmologischen Gottesbeweises verwendet[10]). Der endlose Streit darüber, den der Kampf zwischen Wissenschaft und Religion widerspiegelt, mußte so unfruchtbar ausfallen, weil im Grunde das Kausalprinzip und das Willensprinzip identisch sind.

Um diese Identität in ihrem tiefsten Grunde zu verstehen, müssen wir auf die Willenspsychologie zurückgreifen, wie ich sie in meinen beiden letzten Arbeiten rein psychologisch herausgearbeitet hatte. Die einmal erkannte Bösheit des Willens führt notwendig zur Verleugnung und zur Verneinung des Wollens überhaupt und so zur Schaffung innerer wie äußerer Hemmungen, die die Äußerungen des Eigenwillens einschränken, ja verhindern sollen. Diese Hemmungen sind aber selbst negative Willensäußerungen, Manifestationen des Gegenwillens und so finden wir denn im Individuum, wie ihn der sogenannte Zwangsneurotiker

---

[9]) In dem äußerst interessanten Buche von Oskar Goldberg: „Die Wirklichkeit der Hebräer" (Berlin 1925) finde ich den Versuch, hinter der kausalen Moral des Pentateuch (Sünde-Strafe) die amoralische Aufeinanderfolge von „Fehler" und „Katastrophe" als die zugrunde liegende Anschauung aufzuzeigen (bes. S. 127ff. „Die amoralische Auffassung").

[10]) Siehe bes. die ausgezeichnete Darstellung von Fr. Sawicki: „Die Gottesbeweise", Paderborn 1926.

in krasser Ausprägung repräsentiert, einen Willenskonflikt, der dem zwischen der göttlichen Freiheit und dem kausalen Zwang Zug um Zug entspricht. Die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit — und nicht nur die geistige — zeigt, wie das Individuum allmählich sein eigenes Wollen und dessen Freiheit verneint und verleugnet, um es zu rechtfertigen — und wenn dies nicht möglich scheint, auszurotten. Das Kausalgesetz ist nur eine der vielen Formen, in der diese freiwillige Willens-Einschränkung und -Rechtfertigung sich manifestiert; es ist aber die für unsere wissenschaftliche Weltanschauung charakteristische Form, wie der Gott die für die religiöse Weltanschauung charakteristische Form war. Das Kausalprinzip ist somit die Religion des Naturwissenschaftlers, mittels dessen er die Welt genau so zu erklären und zu beherrschen sucht wie der religiös Gläubige mittels des Gottesbegriffes.

Das wissenschaftliche Kausalprinzip entspricht aber nicht nur der moralischen Willenseinschränkung durch den Gott auf religiöser Stufe, sondern zugleich auch einer Rettung des Willensprinzips in die intellektuelle Sphäre, nachdem seine Durchsetzung in der Willenssphäre und in der moralischen Sphäre gescheitert war. Nachdem der Wille durch die Sünde (Schuld) verleugnet, oder besser gesagt, ersetzt worden war, feierte er im philosophischen Kausalprinzip, das sich auf die physikalische Realität anwenden ließ, eine intellektuelle Auferstehung, die erst neuerdings durch die philosophische Besinnung der Physiker und die erkenntnistheoretische Besinnung der Psychologen erschüttert wurde. Hatten früher die physikalischen Theorien die göttliche Gesetzmäßigkeit und Sinngebung der Welt kausal zu beweisen (Newton), so sind sie jetzt zur Einsicht in die menschliche Unvollkommenheit der Weltbetrachtung gelangt, die zur Anerkennung der Herrschaft des Zufalls, d. h. der Willkür führt. Diese neue Einstellung ist aber nicht eine wirkliche Rückkehr zur Willensallmacht, sondern nur die intellektuelle Einsicht in ihren unwiderbringlichen Verlust, und ist daher charakterisiert durch das, was ich in den früher genannten Arbeiten als „Entgöttlichung" der Welt und des Menschen beschrieben habe. Es ist ein Prozeß, der sich in dem zunehmenden Einfluß des Selbstbewußtseins auf die Betrachtung der Tatsachen äußert, und deren

Interpretation in steigendem Maße im Sinne der Selbstverkleinerung beeinflußt. Während der religiöse Mensch seine Willensmacht, wie seine moralische Bewußtseinseinstellung dazu, auf den Gott projizierte, vor dem er sich demütigte, im übrigen aber stolz und stark blieb, hat der moderne Mensch den Gott in sich selbst erkannt und fühlt sich nun sich selbst gegenüber klein und nichtig. Er kann zwar die Natur beherrschen, aber nicht erkennen, d. h. er kann ihr seinen Willen „kausal" aufzwingen, aber dieser selbst ist unerkennbar und unberechenbar, wie letzten Endes alles Naturgeschehen.

Es ist bezeichnend, daß gleichzeitig mit der Physik die Psychologie bei einer ähnlich demütigenden Selbsterkenntnis gelandet ist. Nur ist dieses „Minderwertigkeitsgefühl", an dem wir alle leiden, kein „neurotischer Komplex", den man — wie Adler meint — durch pädagogische Maßnahmen „heilen" kann; es ist vielmehr das entwicklungsmäßige Negativ des religiösen Menschen, der sich über seine Nichtigkeit nicht mehr täuschen kann. Hier stehen wir an der Grenze der aus dem Seelenglauben herausgewachsenen Psychologie, die von der projizierten Naturkenntnis zur moralischen Selbsterkenntnis und Selbstverurteilung führt. Solange sie Projektion ist, gleichgültig ob animistische, religiöse oder wissenschaftliche, wirkt sie hilfreich, therapeutisch, weil illusionistisch; mit zunehmendem Selbstbewußtsein und wachsender Selbsteinsicht wird sie destruktiv, bis sie in der Selbsterkenntnis der Wahrheit um sich selbst bei dem Gefühl der eigenen Ohnmacht endet. Der Sieg der Naturerkenntnis ließ sich nicht durch einen Sieg der Selbsterkenntnis krönen, sondern mußte mit ihr — zu teuer — bezahlt werden. War die Beherrschung der Natur mittels Erkenntnis der größte Sieg des Menschen gewesen, so wird die aus dem gesteigerten Bewußtsein folgende Selbsterkenntnis zu seiner größten Niederlage. Die Rettung könnte, wie Nietzsche richtig sah, nur von einer Umwertung der Schuld in den Willen, d. h. einer Rückkehr zur positiven Willensbejahung erwartet werden. Diese scheint aber unmöglich und so ist denn auch Nietzsches Werk im Wesentlichen eine intellektuelle Zersetzung der alten Werte durch Aufzeigung ihrer Genese, während seine positive Willensphilosophie Stückwerk geblieben ist.

Die psychoanalytische Lehre hat daher folgerichtig am thera-

peutischen Ende angegriffen, ist aber dementsprechend auch tief ins Moralische geraten, und beim unüberwindlichen Schuldgefühl gelandet. Dessen „kausale“ Erklärung aus dem Ödipus- und Kastrationskomplex entspricht einerseits einem Versuch der Willensrechtfertigung im Sinne des biologischen Sexualzwanges (Ödipus), anderseits einer moralischen Willensverurteilung (Kastration) im Sinne der Schopenhauerschen Ausrottung dieses „Zentrums des Wollens“. Mit beiden ist Freud über die eigentlich psychologische Sphäre hinausgegangen, um therapeutisch zu wirken: einmal in die sexuelle Rechtfertigung, das andere Mal in die moralische Verurteilung der Willensphänomene, und beide Male im Namen des wissenschaftlichen Kausalprinzips. Die kausale Erklärung des Wollens aus dem Sexualzwang stellt den Versuch einer Rechtfertigung dar, die kausale Erklärung der Willenshemmung aus der Angst entspricht einer moralischen Verurteilung des Willens. Aber die ganze Anwendung des Kausalprinzips aufs Seelische stellt nur einen letzten verkappten Versuch dar, das alte Willensprinzip auf seinem ureigensten Gebiete zu retten. Er mußte mißlingen, weil die Paradoxie, das Kausalprinzip aufs Willensprinzip selbst anzuwenden, schließlich zur Erkenntnis der Identität beider geführt hat. Das nimmt aber dem Freudschen Versuch nichts von seiner Großartigkeit, rückt diese vielmehr erst in das rechte Licht; denn der Versuch selbst war wertvoll, weil lehrreich, wenn auch die Lösung, wie gewöhnlich, ephemer ist.

Die Psychoanalyse ist daher auch nur als Therapie zu verstehen, wobei ich „Therapie“ im weitesten illusionsfördernden Sinne meine; denn ihre Psychologie ist eine auf dem Verhältnis des Ich zum Du basierte, gleichgültig ob man dieses Verhältnis religiös (wie Jung), sozial (wie Adler) oder infantil (wie Freud) interpetriert. Sie kennt und anerkennt das Individuum als solches nicht, dessen Wille „kausal“ als sexuelle Libido und dessen Bewußtsein final als vom „Unbewußten“ determiniert erklärt wird. Theoretisch hat Freud versucht, das ganze Individuum, die Individualität selbst, kausal zu erklären, während das Individuelle gerade das Außerkausale bedeutet. Aber in der Therapie kommt der Wille unerkannterweise zur Geltung; nicht nur in dem scheinbar willensschwachen Neurotiker, dem der Analytiker keine eigene Leistung zutraut und dessen Willensäußerun-

gen er als „Widerstand" interpretiert, sondern im Therapeuten, dem eine fast göttliche Willensmacht zugeschrieben wird. Diese wird aber auch kausal verstanden, wenngleich eine Situation, in der ein Wille auf einen anderen einwirkt, sich am wenigsten dem Kausalprinzip fügt. Merkwürdigerweise ist Freuds Theorie im Laufe ihrer Entwicklung immer strenger kausal geworden, was meiner Ansicht nach der Grund ist, daß sie in einer Sackgasse landete. Denn in dem „Lustprinzip", das Freud 1911 aufstellte, lag doch noch eine gewisse individuelle „Freiheit", wenngleich sie durch den sexuellen Charakter der Lust wieder biologisch determiniert schien. Aber die Erfahrung, daß der Mensch nicht immer nach diesem Lustprinzip handelt, zwang Freud zu Überlegungen, die ihn noch tiefer in das Kausalprinzip verstrickten, anstatt ihn darüber hinauszuführen. Sein „Jenseits des Lustprinzips" (1923) hätte ein Jenseits des Kausalprinzips werden können, wenn er nicht seine Zuflucht in einer umfassenderen Kausalität gesucht hätte, die er als „Wiederholungszwang" beschreibt. Dieser Wiederholungszwang steht aber, soweit er überhaupt Geltung hat, unter der Herrschaft des Willensprinzips und schon Nietzsche, der „die ewige Wiederkunft des Gleichen" 1881 verkündigte, wußte bald darauf im „Zarathustra", daß Lust Ewigkeit will, d. h., daß es der Wille ist, der für den Wiederholungszwang verantwortlich zu machen ist. Übrigens ist Nietzsche selbst in seiner Darstellung der Lehre von der ewigen Wiederkunft nicht völlig kausal eingestellt, denn in einem seiner unvergleichlichen Gedankenblitze wird ihm anläßlich der Kritik der physikalischen Begriffe der Mechanik klar: gerade die Unexaktheit der Naturgesetze „ist Bedingung des Daseins, des Handelns, wir würden verhungern ohne diese; die Skepsis und die Vorsicht sind erst spät und immer nur selten erlaubt" (Unveröffentlichtes aus der Zeit der „Fröhlichen Wissenschaft", 1881). Hier wie überall zeigt sich, daß die Angleichung oder der direkte Vergleich des Menschen mit dem Kosmos, auf dem Mythologie, Religion, Astrologie und Wissenschaft beruhen, nur einen Wunsch darstellt, die Unberechenbarkeit des eigenen Schicksals durch eine angenommene Naturgesetzmäßigkeit zu paralysieren. Dasselbe gilt für den Begriff der Zeit, von dem Bergmann sagt, „daß wir einen sichtbaren Vertreter der absoluten Zeit-

folge bestimmen, fast möchte man sagen, ernennen, z. B. die Bewegung des Fixsternhimmels um die Erde, damit er für uns die ‚Uhr‘ (nicht für Zeitmessung, sondern für Bestimmung der Zeitfolge) sei, an der wir dann die Zeitfolge aller anderen Ereignisse und infolgedessen auch ihre Verknüpfung als Ursache und Wirkung ablesen“. Ein bekanntes Beispiel für diese Flucht aus der eigenen Unsicherheit in eine pseudo-objektive Sicherheit ist der Kalender, der ursprünglich als Schicksalsbuch in Gebrauch war (Ägypten, Babylon, China, Mexiko usw.), d. h. „als Tafel, die eine Bewertung der Tage als für Unternehmen günstige oder ungünstige ermöglicht“[11]).

Einen ähnlichen Gedanken wie Nietzsche in bezug auf die Unexaktheit der Naturgesetze als Bedingung des Daseins habe ich in „Wahrheit und Wirklichkeit“ in bezug auf die psychischen Mechanismen ausgesprochen. Ich sagte dort (S. 49f), daß gerade die falschen, sozusagen „unkausalen“ Verknüpfungen im Seelenleben dessen Realanpassung und Realfunktion ermöglichen, daß wir also die Wirklichkeit nur durch Verleugnung, Verschiebung, Rationalisierung erträglich machen können, nicht aber durch Erkenntnis der psychologischen Wahrheit, die destruktiv wirkt. So paradox es klingen mag, die falschen Verknüpfungen im Seelenleben sind die eigentlich kausalen, denn sie sind die „Ursache“ all der menschlichen Reaktionen, die wir in der Psychologie beobachten und studieren. Diese Auffassung bedeutet aber eine Entthronung der Psychologie als Selbsterkenntnis und die Wiedereinsetzung von Ethik und Erkenntniskritik an ihre Stelle. Denn die Psychologie kann die Denkerkenntnis so wenig ersetzen, wie sie Religion und Moral zu ersetzen vermag. Diesen Anspruch schien aber die Psychoanalyse zu erheben oder wenigstens wollten die Menschen glauben, daß sie dies zu leisten vermag. Doch hätte man die Freudsche Lehre nicht zu einer neuen Religion und Moral erheben können, wenn sie nicht selbst die Tendenz dazu in sich gehabt hätte. Denn alle Religion, Moral und Psychologie stellen selbst nur mit neuen Mitteln wiederholte Versuche dar, das Willensproblem interpretativ zu lösen; die Religion tut es durch Projektion, die Moral durch Introspektion,

---

[11]) Th. Danzel: „Der magische Mensch“, Zürich 1928, S. 65.

die Philosophie durch Rationalisation und die Psychologie durch Interpretation. Religion und Moral motivieren kausal, d. h. fatalistisch, bzw. moralisch, Philosophie und Psychologie final, d. h. rationalistisch, bzw. interpretativ. Das Kausalprinzip als solches entspricht aber einer moralistischen Formulierung des Willensprinzips und kann daher in der reinen Psychologie, d. h. der Psychologie der individuellen Persönlichkeit nicht angewendet werden. Diese Einsicht liegt, wenngleich nicht klar ausgesprochen, den neuesten Strömungen in der Psychologie, der Struktur- und Gestalt-Theorie zugrunde, in der weder Objekt noch Subjekt meßbar oder dem strengen Kausalgesetz unterworfen sind. Es gibt nur Ganzheiten an Stelle von Elementen, Verstehen anstatt Erklären, und Beschreibung an Stelle von Verallgemeinerung. Diese „bescheidene" Einstellung entspricht ungefähr den Auffassungen der neueren Physik, ist aber gleich diesen zu negativ, zu schüchtern, fast möchte man sagen, zu eingeschüchtert. Hier scheint, wie ich es für die psychologische Einstellung der Physiker angedeutet habe, auch bei den Psychologen eine Selbstverkleinerungstendenz zum Vorschein zu kommen, die zwar als Ausdruck des Zeitgeistes charakteristisch ist, aber mehr die Psychologie des Wissenschaftlers als des Menschen offenbart.

In der vorliegenden Abhandlung habe ich nun die Psychologie selbst als einen schöpferischen Ausdruck der Willensfreiheit im seelischen Sinne aufzufassen versucht, indem ich zeigte, wie sie — aus dem Seelenglauben erwachsen — immer noch, wie dieser selbst, die Unsterblichkeitsideologie zu retten sucht, obwohl sie an die Seele, der sie ihr Dasein verdankt, nicht mehr glaubt. Zuerst wurde der Körper selbst für unsterblich gehalten, dann die kollektive Seele, später die generative Sexualität und schließlich das individuelle wie das kollektive Werk (die Wissenschaft). Aber mit dieser Entwicklung hat sich auch die Seelenvorstellung selbst verändert und verschoben. Vor allem die Auffassungen über den Sitz der Seele, die ursprünglich in die Lebensstoffe selbst (Blut, Atem), dann in lebenswichtige Organe (wie Leber, Herz usw.), später in die für die Fortpflanzung wichtigen weiblichen Sexualorgane und männlichen Sexualstoffe (Samen), endlich jedoch in das Bewußtsein verlegt wurde. Diese verschiedenen Lokalisationen der Seele entsprechen dem ani-

mistischen, sexuellen und psychologischen Zeitalter. Also erst auf der voll erreichten Bewußtseinsstufe, die auch den Sitz der Seele ins Bewußtsein verlegt, ist Psychologie möglich; diese ist daher charakterisiert durch das als Instrument der Beobachtung nach innen gerichtete Selbstbewußtsein, und hat — nach dem früher Gesagten — zum Objekt der Beobachtung die negativen, d. h. bereits moralisch interpretierten Willensphänomene. Betrachten wir noch einmal kurz die psychischen Phänomene, die das Bewußtsein auf psychologischer Stufe zur Betrachtung und Interpretation vorfindet, ehe wir uns dieses Bewußtsein selbst und seine psychologische Bedeutung näher ansehen. Die freie Aktion des positiven Willens der primären Stufe erscheint hier, auf psychologischer Stufe, als Reaktion; nicht nur auf äußere Reize, was sie immer war, sondern auf innere selbstgesetzte Hemmungen und Widerstände, die genau so als „Ursachen“ fungieren wie externe Stimulationen. Die Freiheit des Willens erscheint nur mehr als Verleugnung des Zwanges und was von der freien positiven Willensaktion übriggeblieben ist, wird moralisch als Kausalzwang, Schicksalsmuß oder Rechtfertigung rationalisiert. So sind die psychischen Phänomene, mit denen es die Psychologie zu tun hat, das absolute Negativ des Seelischen, in dem die Projektion des positiven freien Willens selbstherrlich und keiner Schuld bewußt waltete.

Das Bewußtsein, das diesen Phänomenen auf psychologischer Stufe als Sitz der Seele gegenübersteht, hat neben seiner Funktion als Erkenntnisorgan der natürlichen Geschehnisse und Lebensvorgänge, auch noch eine andere Bedeutung. Es hat den Menschen zwar die Kenntnis der Sexualvorgänge und des Todes vermittelt — wenngleich nicht deren Anerkenntnis —, ist aber zugleich zu einer Art Versicherung gegen den Tod geworden. Und dies in zweifacher Weise: einmal ähnlich wie im Traume als ständiges Bewußtsein seiner selbst, seines Daseins, das sich ständig im Leben, vom Leben bedroht fühlt; daneben aber auch in einem höheren, weiteren Sinne, indem es durch seine Bedeutung als Sitz der Seele deren Existenz ständig beweist. So kommt es schließlich zu der Paradoxie, daß der Mensch sich gerade in seinem flüchtigen Bewußtsein, das mit dem Tode erlischt, unsterblich fühlt, während er von der Hinfälligkeit und

Vergänglichkeit des Körpers überzeugt ist, den sich der Primitive ewig fortlebend dachte. So wird der Tod, der durch das Bewußtsein erkannt wurde, durch das individuelle Selbstbewußtsein verleugnet; und dieses Selbstbewußtsein interpretiert die psychischen Willensphänomene in seinem Sinne. Kein Wunder, daß die Psychologie — einschließlich der Psychoanalyse, die das beobachtende Bewußtsein selbst niemals analysierte — als Resultat nur Selbsttäuschung ergab, genau wie der ursprüngliche Seelenglaube, dem sie nicht nur entstammt, sondern den sie fortsetzt und gegen ihr eigenes Zeugnis immer noch zu retten sucht.

Hier aber liegt der Kardinalfehler, an dem die naturwissenschaftliche Realpsychologie krankt. Die Seele mag nicht existieren und vielleicht wie der Unsterblichkeitsglaube als die größte Illusion der Menschheit nachgewiesen werden; trotzdem muß sie nicht nur den Gegenstand, sondern auch den Inhalt der Psychologie bilden, deren Objekt nicht Tatsachen, Fakten sind, sondern Ideen, Ideologien, die eben vom Seelenglauben geschaffen wurden, wie unsere ganze menschliche Realität, einschließlich der wissenschaftlichen Psychologie. Die Psychologie hat es nur mit Interpretationen seelischer Phänomene zu tun, sei es solcher, die bereits konkretisiert wurden, sei es subjektiver, im eigenen Selbst und das eigene Ich betreffend. Die Interpretation selbst ist aber nichts anderes als ein intellektualisiertes Willensphänomen. Mag es sich dabei um die Interpretation der Welt, des Nebenmenschen oder des eigenen Ich handeln, immer liegt in dieser Art von Verstehen auch ein „Begreifen" im eigentlichen Sinne des Wortes, eine Besitznahme, eine Vergewaltigung, ein Schaffen im Sinne des eigenen Ich, im Ebenbilde seiner selbst. Die schöpferische Persönlichkeit gestaltet die Welt nach ihrem bewußten Willens-Ich, der neurotische Typus interpretiert sie psychologisch nach seinem moralischen Schuld-Ich, der Psychotiker identifiziert sich mit ihr im Sinne seines magischen Seelen-Ich.

So wie nun der Animismus die Ideologie des primitiven Zeitalters war und die Sexualideologie für die Antike charakteristisch ist, so war das Mittelalter die Zeit der christlichen Ideo-

logie, während in unserer Zeit die psychologische Ideologie herrschend ist. Das kann aber nur im Sinne unsere Ausfühungen verstanden werden, und zwar so, daß die Psychologie heute nicht nur eine Wissenschaft zur Erklärung seelischer — und anderer — Phänomene ist, sondern zugleich auch eine Fortsetzung und ein Ersatz dieser seelischen Phänomene selbst, d. h. aber unsere gegenwärtige Ideologie bildet, mit der wir die Welt betrachten — und verändern. Die Psychologie, die so allmählich an Stelle der religiösen und moralischen Ideologie rückte, ist aber nur zum Teil imstande, diese zu ersetzen, da sie eine vorwiegend negative, zersetzende Ideologie ist, eine Ressentiment-Ideologie im Sinne Nietzsches; sie zerstört Illusionen und Ideologien, die dem fortschreitenden Selbstbewußtsein nicht mehr standhalten können, vermag aber nicht, bei sich selbst Halt zu machen, und zerstört schließlich sich selbst als die letzte naturwissenschaftliche Ideologie. Die Psychologie kann die Moral deswegen nicht ersetzen, weil der Versuch, kausale Naturgesetze an Stelle der vom menschlichen Willen selbst geschaffenen Regeln zu setzen, sich als allgemein nicht durchführbar erwiesen hat. In der Physik so wenig wie in der Biologie und der Psychologie. Denn die sogenannten Naturgesetze sind, wie als erster Kant ahnte, nur hinausprojizierte Willensgesetze des Individuums, und die berühmte Parallele zwischen dem „gestirnten Himmel über mir" und dem „moralischen Gesetz in mir" besteht zu Recht nicht weil die Moral der Gesetzmäßigkeit des Kosmos entspricht, sondern weil der Kosmos moralisch, d. h. im Sinne eines höheren (göttlichen) Willens interpretiert wurde.

Wie auf physikalischem Gebiet, so macht sich auch in der Biologie die Erschütterung des naturwissenschaftlichen Kausalprinzips spürbar; nur ist ihr Einfluß auf den Zusammenbruch der psychologischen Ideologie noch offenkundiger, besonders seit die Psychoanalyse den biologischen Faktor zugunsten des moralischen überbetont hat. Denn der Mensch lebt im Grunde nicht als biologisches Wesen, sondern als moralisches, und dieser Widerspruch erklärt alle seine Probleme. In der biologischen Sphäre manifestiert sich der Wille als Aktion, in der moralischen Sphäre dagegen als Reaktion und die Aufgabe aller Erziehung und Therapie ist es, diese Reaktionen wieder in

Aktionen zu verwandeln, mit anderen Worten, den Willenszwang in Willensfreiheit umzusetzen. Aber schon im Biologischen herrscht im Grunde eine ähnliche „Freiheit", wie sie der Physiker der anorganischen Zelle, dem Atom, zugestehen mußte. Denn die auf den Chemismus reduzierte Biologie kann organisches Leben der Zelle nicht „kausal" erzeugen und auch der Tod scheint nach den tiefsinnigen Ausführungen von Weismann nur „zufällig", nicht notwendig[12]). Denn nach ihm „gibt es eben bei den einzelligen Organismen einen Tod aus inneren Ursachen, einen ‚natürlichen Tod', überhaupt nicht" (l. c. S. 17). Erst bei den vielzelligen Wesen, die sich nicht mehr durch Spaltung vermehren, sondern „fortpflanzen", gibt es den natürlichen Tod, der aber nur das Soma und nicht die Fortpflanzungszellen betrifft. So kommt der moderne Biologe nicht nur zur Anerkennung einer Art Unsterblichkeit, sondern er findet auch, ähnlich dem primitiven Glauben, daß „die nächste Ursache des Todes in der Tat die Fortpflanzung ist" („die fernere und tiefere aber ist die Normierung der Lebenskräfte auf die Dauer und die Leistungen der Fortpflanzungsperiode", l. c. S. 65).

Ich nannte vorhin die Psychologie die letzte naturwissenschaftliche Ideologie, weil sie von allen Interpretationen diejenige ist, die das interpretative Instrument selbst, das Geistes- und Gefühlsleben des Menschen betrifft. Es ist aber nicht einzusehen, warum die Interpretation gerade dieses Stückes der Natur durch das menschliche Bewußtsein Wahrheiten von größerer Sicherheit oder längerer Dauerhaftigkeit ergeben sollte, als die Interpretation anderer Phänomene durch das individuell und zeitlich bedingte, also durchwegs veränderliche Selbstbewußtsein. Es kann sich scheinbar auch in der Psychologie, und vielleicht hier gerade mehr noch als anderwärts, nur darum handeln, die neue, jeweilig geltende Interpretation nicht als die Interpretation oder gar als die jeder Interpretation zugrunde liegende Realität zu proklamieren. Die einzige Realität, die es im Psychischen gibt, ist das Jetzt, dasselbe Jetzt, das die Physiker so unfaßbar und unbrauchbar, ja geradezu undenkbar finden. Hier liegt einer der fundamentalsten Unterschiede zwi-

[12]) August Weismann: „Über Leben und Tod. Eine biologische Untersuchung", 2. Aufl., Jena 1892.

schen der naturwissenschaftlichen Psychologie und ihrem methodologischen Vorbild, der Physik. Denn es ist, wie bereits erwähnt, „Aufgabe der Physik, eine Welt von Objekten aufzubauen, in welcher das Bewußtsein vollständig ausgelöscht ist“ (Bergmann, l. c. S. 25), während die Psychologie es gerade umgekehrt mit einer Welt zu tun hat, die ausschließlich aus dem Bewußtsein aufgebaut ist. Der Physiker Reichenbach hat in seiner Akademie-Abhandlung „Kausalstruktur der Welt und der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft“ den Versuch gemacht, durch eine topologische Interpretation des Kausalitätszusammenhanges den Jetztpunkt als Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft festzustellen, ohne auf psychische Momente zurückzugehen. Bergmann bezweifelt mit Recht, daß ihm dies gelungen sei, denn „der Begriff des Jetzt ist mit dem des Ich auf das innigste verbunden“ (l. c. 28). Freud wollte nun, ganz physikalisch, die psychischen Phänomene aus der Vergangenheit kausal erklären und so ihre Vorausbestimmbarkeit im Sinne von Prophylaxe und Therapie ermöglichen. Er hat aber dabei das eigentlich Psychische, nämlich das in der Gegenwart wirkende Ich mit seinem Jetzt vernachlässigt, was sogar die Physik schließlich unmöglich gefunden hat, was aber der Psychologie absolut zuwiderläuft, da sie es eigentlich nur mit den jeweilig aktuellen Bewußtseinsphänomenen zu tun hat.

Denn die Psychologie hat, wenn man so sagen kann, noch weniger mit Tatsachen zu tun als die Physik, sie kann das Bewußtsein nicht einmal zum geringsten Grade ausschalten, ist also keine Naturwissenschaft im Sinne der Physik oder Biologie, sondern eine Beziehungswissenschaft, d. h. eine Betrachtungsweise von Verhältnissen und Relativitäten. Die Psychologie ist also nicht einmal Interpretation von Tatsachen (wie Physik und Biologie), sondern Interpretation von Einstellungen des eigenen Selbst, das wir in der sogenannten objektiven Psychologie auf den Andern projizieren. Psychologie ist Selbstinterpretation im Andern, so wie Physik Selbstinterpretation in der Natur ist. Psychologie als Menschenkenntnis ist in diesem Sinne Selbstbehauptung, Selbstdurchsetzung; Psychologie als Selbsterkenntnis ist Selbsttäuschung, d. h. Glaube. Denn das psychologische Glaubensbekenntnis der Menschheit ist die Unsterblichkeit.

Kaplan, Leo, **Psychoanalytische Probleme.** 1916. Preis M 5,—.

Kaplan, Leo, **Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse.** Historisch-kritische Versuche. 1917. Preis M 7,50.

Kaplan, Leo, **Grundzüge der Psychoanalyse.** 1914. Vergriffen.

Kronfeld, Dr. med. et phil. A., **Sexualpsychopathologie.** 1923. Preis geh. M 3,80, geb. M 6,—.

Loÿ, Dr. R., **Psychotherapeutische Zeitfragen.** Ein Briefwechsel mit Dr. C. G. Jung. Privatdozenten der Psychiatrie in Zürich. 1914. Preis M 1,20.

Maeder, Dr. A., **Über das Traumproblem.** Nach einem am Kongreß der Psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage, München, September 1913. 1914. Preis M 1,—.

Neutra, Dr. W., **Morphinismus und Erotismus.** Lustenergetisch fundierte Suggestions- und Hypnosetherapie pathologischer Leidenschaften. 1923. Preis M 5,—.

Pfennig, R., **Grundzüge der Fließschen Periodenrechnung.** 1918. Preis M 5,—

Pfister, Dr. Oskar, **Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie.** 1912. Preis M 1,80.

Sadger, Dr. J., **Die Lehre von den Geschlechtsverirrungen.** (Psychopathia sexualis) auf psychoanalytischer Grundlage. 1921. Preis brosch. M 6,60, geb. M 8,80.

Schneider, Dr. K., **Die psychopathischen Persönlichkeiten.** Zweite Auflage. 1928. Preis geh. M 5,—, geb. M 7,50.

Schneider, Dr. K., **Die abnormen seelischen Reaktionen.** 1927. Preis M 2,70.

Schriften zur angewandten Seelenkunde. Herausgegeben von Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien.

- I. Heft. Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva". Von Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien. Dritte Auflage. 1924. Preis M 2,50.
- V. Heft. Der Mythus von der Geburt des Helden. Zweite Auflage. Von Dr. Otto Rank. 1922. Preis M 2,50.
- VI. Heft. Aus dem Liebesleben Nicolaus Lenaus. Von Dr. J. Sadger, Nervenarzt in Wien. Zweite Auflage. 1925. Preis M 4,—.
- VII. Heft. Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Von Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien. Dritte Auflage. 1923. Preis M 2,50.
- VIII. Heft. Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Von Dr. Oskar Pfister in Zürich. Zweite Auflage. 1925. Preis M 5,—.
- XI. Heft. Giovanni Segantini. Ein psychoanalytischer Versuch. Von Dr. Karl Abraham. Mit 2 Beilagen. Zweite Auflage. 1925. Preis M 2,50.
- XII. Heft. Zur Sonderstellung des Vatermordes. Von Dr. A. J. Storfer in Zürich. 1911. Preis M 1,40.
- XIII. Heft. Die Lohengrinsage. Ein Beitrag zu ihrer Motivgestaltung und Deutung. Von Dr. Otto Rank. 1911. Preis M 4,—.
- XIV. Heft. Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens. Von Prof. Dr. Ernest Jones. Deutsch von Dr. E. H. Sachs. 1912. Preis M 4,—.
- XV. Heft. Aus dem Seelenleben des Kindes. Von Dr. H. Hug-Hellmuth. Zweite Auflage. 1921. Preis M 3,40.
- XVI. Heft. Über Nachtwandeln und Mondsucht. Eine mediz.-liter. Studie. Von Dr. J. Sadger, Nervenarzt in Wien. 1914. Preis M 4,—.
- XVII. Heft. Jakob Boehme. Ein pathogr. Beitrag zur Psychologie der Mystik. Von Doktor A. Kielholz in Königsfelden. 1919. Preis M 1,80.
- XVIII. Heft. Friedrich Hebbel. Ein psychoanalytischer Versuch. Von Dr. J. Sadger, Nervenarzt in Wien. 1920. Preis M 5,—.
- XIX. Heft. Schopenhauer und der Animismus. Eine psychoanalytische Studie. Von Leo Kaplan. 1925. Preis M 5,—.
- XX. Heft. Robert Mayer und die Entdeckung des Energiegesetzes. Von Dr. H. Timerding 1925. Preis M 4,—.

Heft II, III, IV, IX, X vergriffen. Neue Auflagen in Vorbereitung.

Steiner, Dr. Maximilian, **Die psychischen Störungen der männlichen Potenz.** Ihre Tragweite und ihre Behandlung. Dritte, umgearbeitete Auflage. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Sigm. Freud. 1926. Preis M 2,40.

Manzsche Buchdruckerei, Wien IX. 2351